



مجلة تمثلات مجلة علمية أكاديمية/جامعة مولود معمري، تيزي وزو ISSN:2437-0622

أبستمولوجيا مناهج ما بعد الحداثة في سياقاتها العربية، إشكالية المنهج أم إشكالية السلطوية؟

بوزيان بغلول[1]

الملخص: إنّ منهج النقد الأدبي المعاصر أو حتى منهج العلوم الاجتماعية وعلوم المادة أضحى في سياقاته العربية واقعا بين المطرقة والسندان، إما كمحاولة **للبحث المزمن عنه** (فجاء مشوها بالإكراه من زيجات عدة على أساس غير متوقع وهو تعدد الصفات والمواهب) وإما محاولةً **للبحث المزمن فيه** (باختزاله ليأتي ولابد على المقاس) وهو ما يوحي إليه التضاد الجدلي المنظوماتي في طرفي معادلة العنوان الفرعي: "إشكالية المنهج أم إشكالية السلطوية؟"، إذ ولا بد مِن أن يستوي الطرفان معا أو ينتفيان معا، بل أن حضور أحدهما وغياب الآخر هو بمثابة مؤشر على وجود خلل ما على مستوى تلك المنظومة، ويعني ذلك أنّ ضمور الطرف الأول في مقابل انتعاش الطرف الثاني والعكس بالعكس هو أمر مستحيل عمليا، وهو ما يشي بكل اعتباطية عن سريرة هذا البحث، الذي يجمع بين البحث في نظرية النقد في النقد الأدبي المعاصر والبحث في نظرية الأدب أي "أبستمولوجيا العلم" بالمفهوم الفلسفي، فكيف لم تُطرح إشكالية المنهج إذن في سياقه الغربي الذي أنتجه بالحدة التي تطرح في السياق العربي لولا مدنيته وإنسانيته؟ فالأمر في حقيقته يطرح ارتباط إشكالية المنهج **بإشكالية القيم المدنية والإنسانية** في المجتمعات المتخلفة؛ المجتمعات التي يعترض سبيل تطبيق المنهج بحلته الغربية لديها قيم المجتمع الديني، كما في سياقات العالم الثالث الأخرى، لكن تبني السلطوية في السياق العربي الدفاع عن قيم المطلب الديني سياسيا، هو الذي جعلنا نستبدلها بإشكالية السلطوية.

فلقد تحوّل منهج ما بعد الحداثة في جامعات المجتمعات السلطوية ومراكزه البحثية إلى بحث مزمن في المنهج تغميطا للعقول وتصبيرا لها في

---

[1]. *المؤلف المرسل*

الوقت ذاته (إلى خضوعه لعملية تبيىء كما يقول محمد أركون، وقد اخترنا عبارة " البحث المزمن في المنهج " تقليلا من اجترار مصطلحات بعينها يكون قد ملّها القارئ العربي كالتنظير، والتوصيف، والاستراتيجية، والانزياح، والتداول، والتناص، والتأصيل.. بمحاولتنا انتهاج أسلوب مختلف بقدر الإمكان عن أسلوب المغاربة في هذا الشأن حيث: الانحياز، الحياد، التشريح، الانحراف، التوازي، التطفل، التوليف، التصنيف.. مفردات قد تحمل دلالات شعبية لكن علميتها في منطق تعاملها مع ما تطرحه النظرية العلمية من تجدّد، وطرح لخطاب ديماغوجية الواقع) ونود أن نكشف عن ذلك بقراءة وصفية تاريخية لأهم محطات استقبال تلكم المناهج على مستوى النشاط البحثي العربي.

الكلمات المفتاحية: نقد ما بعد الاستعمار، الهرمنيوطيقا، مناهج ما بعد الحداثة، الأبستمولوجيا، الحداثة ـ تقليد.

المقدمة: نعتقد أنه إذا كان المعنى المستشف من ظاهرة "البحث في المنهج" الما بعد حداثي بالخصوص هو عدم تقدير وإهانة للعقل العربي والأمازيغي والكردي وغيرها، بِرَهن الإرادة الحرة في البحث العلمي ومساومتها، فإن المعنى المستشف من ظاهرة "البحث عن المنهج" الجامع أو الشامل أو التكاملي في القرن الواحد والعشرين يؤكد أن فعلا من يحتل مكانة الباحثين الأحرار الإرادة هم أنصاف الباحثين غير الأكفاء، لأنهم رهنوا أنفسهم لخدمة قيم الأيديولوجيا وليس قيم البحث العلمي، في عصر هو عصر المنهج المتحرر من السياقات الملوية لذراعه، وهي السياقات التي لا تنعم بقيم الديمقراطية لكن تأتيه مناهجه النسقية من الفضاءات الديمقراطية.

ونود في هذا البحث تناول موضوع أصبح يطرح كثيرا في الملتقيات والندوات الفكرية والدراسات الأكاديمية، بخاصة تلكم التي تعنى بدراسات التراث، والميثولوجيا، وعلم الأديان والأساطير، والأنثروبولوجيا، بحيث تكون موضوعات بعينها، سواء كانت أنطولوجية أو أبستمولوجية، أحوج ما تكون إلى المناهج الغربية في تقصي حقيقتها الكامنة، لكن يُعزى إلى تلك المناهج قصور بشكل أو آخر في الانسجام مع تطرحه الديانات التوحيدية بخاصة




الإسلام والديانة اليهودية والزرادشتية والأرثوذوكسية، وما اتّفق الباحثون على إثارته في كل مرة فرضا هو إنما تلكم المناهج ابتكرت كي تطبق ضمن سياقات علمانية إلحادية لا غير، إذن سيكون فكر وعلوم المسلمين براء منها براء الذئب من دم يوسف، وهي المناهج التي تنمذجها مناهج ما بعد الحداثة بخاصة، تكمن **الإشكالية** في التمركز السلطوي في الميدان العلمي والأكاديمي بالخصوص، أي أن طبيعة خطاب مناهج ما بعد الحداثة التي جاءت على أسس حداثية لا تكمن في مدى علميتها، بل في مدى عمَليتها، وعبر مدخلان هما في مثل حالة المغرب العربي متحالفان: ديني وسياسي. أولا: في مدى انسجام طبيعتها مع السياق الذي يحتويها، ولا يمكن ذلك إلا من زاوية النظر إلى طبيعة نظرية الأدب/ نظرية النقد، التي هي طبيعة تنأى وإلا تعدِل عن التقليد الذي يبصمها ببصمته مِن السياق السوسيو ـ ثقافي (الديني الأخلاقي بالتحديد) وبدون هذه المرحلة لا يمكن مناقشة طبيعة الأدب البلاغية والتأويلية، إذن الفنية التذوقية في الأصل، للخلوص إلى نظرية في النقد تضع في الاعتبار هذه الطبيعة، وثانيا: من يرعى هذه الإشكالية هو مشكلة الخطاب الديماغوجي السياسي السلطوي. فكيف يعدِل عن اضطهاده للحداثة تجزيئا وشدا على القياس، أي ليا لذراعها، مشوها بذلك حقيقة مستوى الأدب والنقد في دياره؟ والذي أكثريته أضحى مغاربيا مُلونا بهذين الخطابين، محتلا زيفا موقع اغتصبه لنقيضه (الذوقي والتأويلي) تمركزا (أي بالاقصاء والتهميش السلطويين)، وهذه الإشكالية افترضت منهجا وصفيا تحليليا نجمع فيه البيانات والمعلومات ثم نقوم بتحليلها وتفسيرها، مدعمينه بالمنهج التاريخي قصد الوصول إلى نتائج وتوصيات ما.

يهدف البحث إذن إلى التماس أدلة تاريخية وعقلية تثبت إشكالية السياق الغير مستقل عن التبعات السياسية والسلطوية بخصوص مناهج ما بعد الحداثة التي طُرحت خصيصا لدراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية، لكن وجدت إشكالية تطبيقها ضمن السياقات غير العلمانية، وهي التي تقارب الخمس مناهج: نظرية التلقي، الهرمنيوطيقا، نقد خطاب ما بعد الاستعمار، المنهج الأسطوري أو الأنثروبولوجي، المنهج التفكيكي، والنقد الثقافي قد يجمع هذه المناهج في تآلف مع المناهج الحداثية كالسيميائية




والأسلوبية وغيرها أو يكتفي بواحد منها (مع الإشارة أن النقد الثقافي يوظف شقه الخاص بكشف المضمرات المسكوت عنها/اللا أخلاقية، الباحثون ذوي الميولات التراثية[2] ويوظف شقّه الخاص بالنقد النسوي، وتحليل الخطاب في نقد ميشيل فوكو لسلطة المعرفة العلمانيون). وسنتناول بالتحليل المستفيض لاثنين منها وهي: **علم التأويل Hermeneutics** ودراسات ما بعد الاستعمار أو **نقد ما بعد الاستعمار post-colonial criticism.**، بتعبير آخر إشكالية تطبيق المنهج لا تطرح إشكالية عدم العلمية وحدها مع التراثيين، ولا الإشكالية الأخلاقية بمفردها مع العلمانيين، كون أن أي سعي لأهداف نابعة من حسن نية تعَدُ بحد ذاتها رمزا للتقوى والورع، لكن تطرح إشكالية خضوع الباحثين مهما كانت اتجاهاتهم إلى الإخضاع والممارسات الجبرية للسلطوية، تجعلهم يحيدون عن الأهداف العلمية التي جاءت من أجلها تلك المناهج. والسياق هنا سيحمل دلالات أخرى إضافية غير الزمان والمكان، وهي توظيف المصالح بين الحاكم والتيارات والمذاهب التي ينتمي إليها الباحثون وبالتقادم أصبحت مميزة للبيئة العربية.

1. مناهج ما بعد الحداثة وإشكالية السياق:

---

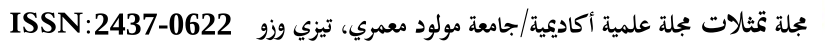
[2] *. نقصد بالباحث ذو الميول التراثي، الباحث المحافظ على الهوية الثقافية غير الموتورة، وهذا الصنف يدرك قيمة الاختلاف الفكري والثقافي من حيث هو يدفع إلى التقدم بخلق مناخ المنافسة، وهو غير الباحث المتزمت /الأصولي الذي يسعى إلى الهوية الموتورة، ولو بممالأة السلطة، أي التحالف معها مهما كان وضعها السياسي لأجل تكريس العصبية كما يقول علي حرب:" بقدر ما حولوا القضايا إلى أفكار ميتة أو إلى برامج فاشلة أو إلى مناهج قاصرة أو عقيمة، بقدر ما وقعوا أسرى لفخاخ الهوية الموتورة أو لأقانيم العقيدة المقدسة أو لأساطير الحقيقة المطلقة وأجوبتها النهائية، والنتيجة هي الحجب والتمويه أو الشعوذة والمصادرة وكل ما أدى إلى نفي الواقع المعاش وإلى تفويض كل ما ادعوا الدفاع عنه، أي إلى حيث ترتد عليهم أعمالهم، وتنتقم الوقائع من أفكارهم. ينظر علي حرب: تواطؤ الأضداد الآلهة الجديدة وخراب العالم، ص13.*

تتفاوت نسبة رفض منهج ما بعد الحداثة[3] بحسب بيئة التطبيق، ليبقى مصيره التحول إلى نظرية في النقد مستعصية على التطبيق إلا نسبياً، أو إلى تبيئ المنهج كما يقول محمد أركون، وقد اخترنا كعهدنا عبارة " البحث الدائم في المنهج " حتى لا نقع في اجترار مصطلحات بعينها يكون قد ملها القارئ العربي، كالتنظير، والتوصيف، والاتساق، والانزياح، والتناص.. ناهيك عن محاولتنا انتهاج أسلوب مختلف بقدر الإمكان عن أسلوب المغاربة حيث: الانحياز، الحياد، الانحراف، التوازي، التطفل.. مفردات لها دلالات شعبية، لكنها عملية وأقل ديماغوجية في الفضاءات المحافظة الشديدة الإنغلاق ــ ذلك أن الخطابات حتى تتجدد كالخطاب الديماغوجي، لابد من وضعها في مقابلة لخطاب أكثر تأثيرا وتحررا من القيود، ولن يكون ذلك الخطاب في الوقت الراهن غير خطاب مؤسسات عامة الشعب المناهضة للاستمرار في التسيير المشبوه لها ــ إنها المناهج التي مضى على نشأتها في الغرب من العشرين حتى الستين سنة، أي أصبحت قديمة، لكنها مازالت عندنا تُعامل كأنها جديدة! كالنقد النسوي، والتفكيكية، وعلم التأويل أو التأويل العقلي لا التفسيري، ونقد ما بعد الكولونيالية، وتحلل بها النصوص وتنجز بها البحوث تحت مسميات، على غرار: "المنهج الفلاني بين **الممارسة** و**التطبيق**" بالرغم من أن في هذين اللفظين (الممارسة والتطبيق) تعسّف، كأنه يريد من خلالهما القول: المنهج برغم علميته ليس جديرا بالتطبيق والمراد أنه مشكوك في حداثته أو ما بعد حداثته، فاقد لمصداقيته البحثية، لكن هامش المناورة ـ النسبي ـ متروك وحصافة الباحث.

---

[3]. لا توجد إحصائيات علمية دقيقة في هذا الشأن، لكن مقارنة بين المغرب العربي و المشرق العربي بخصوص الإقبال على قراءة القرآن الكريم تأويلا وتفكيكيا فإن النسبة الأكبر منهما هي تلك التي تحيد إلى القراءات أو الدراسات المزمنة في التنظير للمنهج هذا و بناءً، متحولة إلى دراسات في الأدوات بدل الموضوعات، ثم يأتي بعدهما عندنا في الجزائر نقد ما بعد الاستعمار والنقد النسوي على التوالي، وفي المشرق العربي نظريات القراءة؛ وكلها مناهج قبل أن يولج بها إلى النص مباشرة يتوقف بها أولا على أعتابه مطولا لإعادة تفصيلها على قد النص بطريقة تحيّر الألباب.



وإذا ما حاولت الجرأة البحثية عندنا اعتماد هذه المناهج فإنها عبثا تحاول، بل قبل أن يكفّر أصحابها ربّما سينتهي بهم الأمر إلى التقوقع في اللا جدوى، ثم في التهميش التعسفي والدوران في حلقة مفرغة فينحرفون ببحوثهم بداهة إلى "البحث المزمن في المنهج"، ولا نريد إبدال تسمية "الظاهرة" بتسمية "المصطلح" حتى لا نرهق كاهل أزمة المصطلح في مدونة النقد العربي بمصطلح آخر جديد. ولا نود تسمية مناهج بعينها بالمناهج الذاتية والأخرى بالمناهج الموضوعية، فهذه مغالطة وذر للرماد في العيون من قبل نزعة مدعومة وهي ذات ميولات تراثية ومحافظة، والتي تضع نفسها ضد سلطة أقوى بمكان هي سلطة العقل، بل سلطة الحضارة نفسها، التي أوجدت تلكم المناهج عندما تقول: « **المشهد النقدي الذي شهدته الساحة النقدية يشير إلى موقفين متنافرين: الأول يتمثل بالارتماء في دائرة الموضوعية المتطرفة، والثاني يتمثل بالنزعة الذاتية المتطرفة، وترمي النزعة الموضوعية إلى التركيز على النص الشعري/أو الأدبي وحده، بوصفه بنية لغوية وإشارية محايثة ومكتفية بذاتها (..) أما النزعة الثانية فتعمل في دائرة تسعى إلى نزع سلاح النص ومحو سلطته المطلقة، ومنح هذه السلطة للقارئ، بوصفه مبدعا للمعنى وتتمثل هذه النزعة بما سمي بما بعد البنيوية** »[1]

فتقع هذه النزعة أول ما تقع في مناقضة العقل أي النهج منهج العقل ثم القول باللا عقل في الوقت ذاته! كما أن المنهج علم والعلم موضوعي دائما، أما نسبية تلك الموضوعية حري بها علم الأبستمولوجيا Epistemology العلم الذي يُعنى بالدراسة النقدية للمعرفة العلمية، بما فيها وسائل إنتاج تلك المعرفة، وبما أن المنهج علم، فالأبستمولوجيا تنقده من زاوية علمية، أطلق عليه الفيلسوف الفرنسي أندري لالاند اسم فلسفة العلوم وهو بذلك يختلف عن علم مناهج العلوم (ميثودولوجيا) لأن الأبستمولوجيا تدرس بشكل نقدي مبادئ كافة أنواع العلوم، وفروضها ونتائجها لتحديد أصلها المنطقي وبيان قيمتها. فالمنهج التجريبي مثلاً في دراسة الظاهرة التاريخية والتأويل العقلي في دراسة النصوص والعادات والتقاليد القديمة بما فيها الدينية، مجال الذاتية فيهما مقيّد؛ مجال محصور ومغلق بالتجاوز، لأن البديل هو الانكفاء والجمود.




2. ما المنهج؟:

ليت شعري، أوَيستطيع الناقد الباحث أن يوصل سيارته إلى بيته الريفي دونما أن يشق طريقا يوصلها بالطريق العامة؟ نخشى أن في الأمر تشابها، فبالنسبة للوصول إلى النتائج العلمية، في ضروبها أو معتركاتها الثلاث: علوم ماديات الكون (الفيزياء والفلك والطب..)، وعلوم الإنسان والمجتمع بما فيها الفلسفة وعلوم الخيال والإبداع والفنون، الأمر كله حري بالطريق أي بالمنهج أو النهج، يقال نهج في الأمر أي أوضحه. والمنهاج غير المنهج، ليس غايته الوصول إلى معرفة ما لكن هو طريقة العرض فقط. فالبرنامج الدراسي programme المعد للتعليم الابتدائي منهاجا وليس منهجا، كما يجب التحرز من قول المنهجية بدل المنهاج لأن ذلك من شأنه الإحالة إلى المنهج، عدم الضبط الدقيق للمصطلح غالبا ما يؤدي إلى الخلط في المفاهيم والوقوع في الأغلاط. و«**كلمة منهج في اللغة الفرنسية مشتقة من لفظ يوناني: بمعنى بعد، ومن:** Hodos **الطريق. والمعنى العام للمقطعين هو: التزام الطريق أو** Méthodos **مكون من** Méta **السير في طريق محدد**»[2]

والمنهج مناهج عدة، ففي المناهج المنضوية تحت مشروع الحداثة نلفي: منهج استنباطي استدلالي صالح للبحوث التي تتناول الموضوعات الفلسفية وعلم المنطق. كما نلفي المنهج العلمي التجريبي الاستقرائي، يعتمد على عمل الحواس، مواتي لعلوم المادة والرياضيات، ومنهج علمي يجمع بين الاستقراء والتجريب (النسبيين) صالح لعلوم الإنسان والمجتمع، كالمناهج التالية المستعملة بكثرة في دراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية وتعتمدها البحوث العلمية بما فيها في مجال الأدب: [المنهج الوصفي، التحليلي، التاريخي، الاجتماعي، المنهج الامبريقي، دراسة الحالة، المنهج النفسي، الانطباعي ..]، يصبح المنهج في مثل هذه الحالة الأخيرة مثل الطريق الليلية المحتاجة إلى إشارات ضوئية، كما هناك إمكانية لشق طريق الغير معبدة/ترابية للجرار إلى المنزل الريفي، هناك إمكانية لشق طريق معبدة بالزفت للسيارة الفاخرة، وأخرى بالحجارة للعربات التي تجرها الخيول.

أما مناهج ما بعد الحداثة فحدث ولا حج لأنها في معظمها مناهج إشكالية في سياق المجتمعات المحافظة التقليدية، وجلها تحولت بالفعل فيه من أداة إجرائية للدراسة والتنقيب العلمي إلى موضوع للدراسة البحثية نفسها، تحت مسمى "البحث في المنهج" تحت ذريعة القصور أو تسرّب الذاتية إليها. و«**أول من استعمل كلمة منهج أفلاطون وأرسطو. وقد استعملاها بمعنى البحث أو النظر أو المعرفة. تطور معنى كلمة منهج في عصر النهضة. ففي هذه الفترة نجد أن طائفة من المناطقة قد اصطلحت على قسم من أقسام علم المنطق بلفظ منهج. قسم راموس (**Ramus 1572 -1515) **المنطق إلى أربعة أقسام: التصور، الحكم، البرهان، المنهج. وأدرج القسم الرابع ضمن علم البلاغة.**

تطور معنى كلمة منهج في القرن السابع عشر :صاغ فرانس بيكون Francis Bacon (1561-1626) **في كتابه** (1620) Organum Novum **قواعد المنهج التجريبي، اكتشف رينه ديكارت** (1596-1650) **في كتابه (مقال في المنهج)** (1637) **المنهج العقلي الذي يؤدي إلى معرفة حقيقة العلوم.**

حدد أصحاب منطق بور رويال المنهج تحديداً دقيقا، وجعلوه القسم الرابع من علم المنطق. عرفوه بأنه: فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون جاهلين بها، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين لما نكون عارفين بها. أصبح منهج الوسيلة المؤدية إلى الهدف المطلوب، والتي يتبعها الباحث في دراسته للمشكلة كشفاً عن الحقيقة بوساطة طائفة من القواعد العامة، تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة»[3]

كما يحصل أنه بعد مدة لا يصل مستعمل الطريق إلى نتيجة مع بدء بروز تشققات في الطريق، نتيجة السيول وعوامل الطبيعة المختلفة، يحصل نفس الشيء على مستوى المنهج، وهي أيديولوجية الباحث متأثرا بالسياق المجتمعي الذي يعيش فيه، وهو ما يطلق عليه بالإشكالية الأبستمولوجية في فهم العلم/المنهج، أو عسر المواءمة بين النظرية والتطبيق، فالمنهج كنظرية

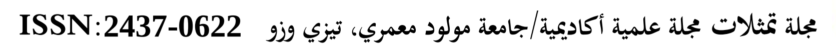



هو صالح بآلياته وقوانينه لدراسة الظاهرة العلمية أو الإنسانية، وهو في ذلك مكتشف لهذا الغرض، لكن الواقع قد يأتي بأمور بعكس ما كنا نتوقع، تشي أن العيب في التطبيق وليس في الآلية المنهجية، والنموذج الأوضح هو في نقد الأديان؛ نقد النص المقدس القديم والجديد بالمنهج الهرمنيوطيقي داخليا وخارجيا من قبل الغربيين، مستبعدين القرآن، إما تحت طائلة أنه نص غير مقدس أي غير سماوي، أو أنهم علموا مسبقا أن تلك الدراسات غير مرغوب فيها من لدن المسلمين، ولما كنا بصدد العوائق الأبستمولوجية، استبعدنا في هذا البحث العوائق البيولوجية التي تقوم بين النظرية والتطبيق في ميدان علوم المادة، لأنه ليس للإنسان ولا المنهج دور فيها، وإنما الصّعوبات متأتية من طبيعة المادة المدروسة نفسها وهي المادة العضوية.

وفيما يلي عينة ــ وفق ترسيمة معينة من المناهج ــ عن انحياز الباحث العربي للثقافة التي تحيط بالمنهج وقواعده العلمية مُصادرا إياه لصالحها، كونها ثقافة تسقط في مناقضة مبادئ العقل والتنوير التي جاءت بتلك المناهج، حتى أنه يسعى سعيه إلى محاولة قلبها رأسا على عقب ثم إفراغها من محتواها بكل ما أوتي من قوة وجهد، بخاصة تلكم البحوث التفكيكية التي درجت عليها الأبحاث والدراسات النقدية في المملكة السعودية والمملكة المغربية، بتحويرها إلى دراسات لا تنقضي في المنهج أي "البحث الدائم في المنهج" ومن تلكم النقود التنظيرية التي تشبهها لدينا في الجزائر التأصيل لتفكيكية من نوع خاص مع عبد الملك مرتاض، ولنقد ما بعد الاستعمار خاص فاق اعتماده في الجامعات الجزائرية حدود التصور، بشقيه الجدليين، الموقف المناهض لخطاب ما بعد الاستعمار، وخير من مثله جزائريا الطاهر وطار رواية ونقدا، والموقف الجزائري المناقض لخطابها، ألا وهو خطاب العولمة أو الكولونيالية الجديدة، وهي كولونيالية محلية لها خصائص الكولونيالية التقليدية في تهميش خطاب الأقلية والنهوض بسياسة التدجين، إن على جميع المستويات وخاصة الثقافية، وخير من مثله عندنا رشيد بوجدرة.

3. محاولات البحث عن "المنهج التكاملي":





لو صنّفت مناهج البحث العلمي تصنيفا أبستمولوجيا تبعا لموضوع البحث، بدون إهمال سياقاتها التي خرجت منها، لصنّفت صنوفا عدة: مناهج بحث علوم الطبيعة، ومناهج بحث علوم الاجتماع، ومناهج بحث علوم الإنسان، بما فيها الفلسفة والآداب والفنون، وهذه المناهج جميعها أصولها مذاهب فلسفية كبرى؛ بعضها ينطوي تحت الفلسفة العقلية الديكارتية وتحت الفلسفة التجريبية، وبعضها يجمع بينهما، أو يتموضع تحت قبة المناهج الوضعية، كما هي دراسات الحالة في العلوم الاجتماعية، وحتما لا يطرح مشكل عسر التطبيق بالمرة في تلكم السياقات التي خرجت منها تلك المناهج، كون المجتمعات الغربية مجتمعات علمانية غير تقليدية، ترفض الخلط بين التقليد أو بين ما هو أسطوري وما هو عقلاني. أما تصنيف تلكم المناهج على مستوانا العربي فيطرح إشكالية مستقطبة لا ترتجي حلولا في الوقت الحالي على الأقل، لا ضير من أن يجد البحاثة المتأملون العارفون بخبايا التقدم والتخلف من أن يصنّفوها في سياقنا إلى صنفين فقط: تلكم المناهج التي تحافظ على موضوعية/حياد الباحث وروحه العلمية إلى حد ما، كونها لا تدخل العوامل الخارجية التقليدية، ولا تعتني بالمضامين عنايتها بالأشكال، وهي المناهج البنيوية النصية، وتلكم المناهج المتبقية التي لا يحافظ فيها الباحث على موضوعيته، بل قد يستغلها لتزييف الحقائق العلمية.

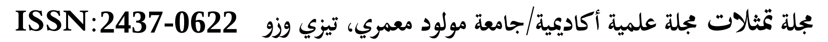
أما على مستوى العلوم الإنسانية قد يصنّف المنهج بحسب اهتمامه بالمضامين، وهناك مناهج معاصرة مازالت متّبعة في بعض البحوث والدراسات النقدية الأدبية، هي تلك التي تنعت بالتقليدية، كما هناك مناهج ما بعد الحداثة، وهما صنفان يستأثران بالمضمون أكثر من الشكل، كالمنهج التاريخي والانطباعي والنفسي والمنهج الاجتماعي بشقيه: السوسيو ـ نقد والمادية الجدلية، والمنهج التفكيكي، والمنهج التأويلي/الهرمنيوطيقا، ونظرية التلقي، والنقد الثقافي، ونقد ما بعد الاستعمار، وهي التي تستهوي المشتغلين على قضايا الأدب (لارتباطها بالمضمون: بالفكر) وتنام معهم على نوايا مسبقة تحتمل تبييت حسن وسوء النية العلمية معا، لارتباطها بالشعور ومشاعر الانتماء إلى الثقافة، تماما كما يحتمل التأويل المعنيين الباطن والظاهر؛ فإذا كان الباحث علماني مثلا لكنه حوصر أو هُمش ــ سواء في الجزائر أو في الوطن




العربي والإسلامي قاطبة ــ فسيجتهد للإلمام بقدر كاف بالمعارف المتعلقة بالتراث الإسلامي، والمنهج التأويلي، والتاريخي أو المنهج الاجتماعي/ الماركسي والتفكيكية جيدا، كي يعمل معاول النقد والبحث العلمي وفق هذا المنظور.

لعلّ النموذج الأبرز أمامنا هو نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، بل سيشيّد عالمه النقدي الخاص كما هو حال عبد المالك مرتاض، وهو ناقد معروف عربيا مع تلميذه يوسف وَغْليسي، وقد نال ذرعا من تهميشه في بلده الجزائر ما جعله يرتحل عبر الجامعات العربية. ومرتاض مع يوسف وَغْليسي استحدثا منهجا بعد تنظير مضني أسمياه بالمنهج التكاملي، لعلّه هنا ستبدو الطريق التي تمثلنها أعلاه ممسوخة (سائرة في كل حدب وصوب) تأثرا لا واعيا بالدرس الفلسفي والاجتماعي، ومرحلة النقد الواقعي في المشرق العربي في الأربعينيات والثلاثينيات، المتخلّف السياقات عما يجري حاليا من تسارع علمي، والحاصل في المسألة أنّ كل من النقاد العرب: السيد قطب وأحمد كمال زكي وبعدهما نعيم اليافي، وشوقي ضيف أرادوا التجريب في النقد الأدبي فبحثوا عن المنهج الكامل، ولو كان غير ذلك منهجا (غير تكاملي) لبحثوا فيه عنه، كما سنرى مع مناهج ما بعد الحداثة التي بدأت في الظهور على المستوى العربي بعد نهاية الستينيات عموما؛ والمسألة ههنا جلية في تأثرهم بالحياة العلمية لذلك العصر بخاصة في العلوم التجريبية والوضعية (في العلوم الاجتماعية) والبحث في علوم اللسان وعلم الكلام ــ الذي يُعتمد فيه عادة على المنهج العقلي، عندما ظهرت حاجة المدارس الكلامية أو الباحثين الكلاميين إلى منهج تكاملي مؤلف ــ بالتالي خضوع كل ناقد متأتي من فروع فقهية وفلسفية كسيد قطب، وعبد الرحمن بدوي للجانب الذي يجيده ويبرز فيه، ولهذا يصعب عليه التعامل بنفس الكفاءة مع الجوانب الأخرى التي قد لا يكون يجيدها أو لا يعرفها، وقد تخلى هؤلاء النقاد تدريجيا عن فكرة المنهج التكاملي مع بروز النقد الما بعد حداثي بداية الفترة المشار إليها، وتبلور حركة هذا النقد معناه العكوف عن مشروعهم، كونها حركة تعيد للمضامين الأيديولوجية الاعتبار بشكل جلي.





أما الناقد يوسف وغليسي فاستمر او أحيا في نهاية التسعينيات تجارب هؤلاء النقاد العرب الذين ذكرنا !: سيد قطب، وأحمد هيكل، وحسام الخطيب، ومحمد صادق عفيفي، ومحمد مصطفى هدارة، وعبد القادر القط وأحمد كمال زكي، ويوسف مراد في "البحث عن المنهج" الذي يسد عورة الاصطدام بتقاليد السياق، ولعل أقل ما يقال عن هؤلاء النقاد الرواد الذين يستعير تجاربهم الناقد الجزائري الشاب يوسف وغليسي، أنّهم مثل عبد الملك مرتاض نهلوا وينهلون كذا من فرع معرفي، وحلمُهم هو البحث عن منهج يأخذ من كذا من علم صفاته وخصائصه كذلك! ولعلّ محاولة خلقه ثم التنظير له، أي البحث في المنهج عن المنهج، ومدى ملائمته إن صح التعبير، وكان ذلك في مرحلة حساسة مر بها الوطن العربي ماجت بانعطافات سياسية وفكرية عميقة هزت كيانه. وهي حتما غير مرحلة العولمة وما بعد الحداثة فما بال إذن هذا الصنيع الذي يشبه الإثم لم يحرك أحدا من النقاد الجزائريين؟

بل أن وَغْليسي أراد بكتابه "مناهج النقد الأدبي المعاصر" إشباعا ليكتمل حجما من خلال محاولة التنظير لمنهج تكاملي، وليخرج به من صفة الكتيّب إلى صفة الكتاب المتجاوز ال 125 صفحة لا غير! وللأسف وغليسي ههنا يقارب كلام الباحث اللبناني سامي سويدان مقاربة غير ملائمة زمنيا حتى لا نقول يحرّفه أو يستغله لمآرب أخرى، حين يقول الناقد العربي سامي سويدان: «.. **قصور المنهج الواحد عن الإحاطة بالمعطيات الكلية للنص، لأن تعدد أبعاد النص وتنوعها يقتضي مساهمة أكثر من منهج في استقصائها، هذا المنهج المشترك يولد "منهجا مركبا" أو "متعددا" مع ضرورة تغليب منهج ما، يتفق وغلبة المستوى المناظر له في النص (..) انطلاقا من أن كل منهج يسمح بتناول النص في جانب من جوانبه وفي وجه من أوجهه، غير أنه يظل قاصرا على الاستحواذ على أوجه الإبداع المختلفة في النص المدروس (..) لكن كعادته في غمرة هذه المنهجية المتعددة يعطي السيادة للمنهج البنيوي..** »[4]

ويحاول وغليسي استثمار مقاربة مخاض الباحثين العرب هذه لتوليد منهج تكاملي دون أن يقفوا على حسم نهائي في أمره، وعلى غرار أشهر الباحثين




الغربيين في سنوات الستينيات أيضا؛ وهو ما لم يقر به وغليسي في كتابه المذكور أعلاه عندما أقر الباحثين الغربيين والعرب بعدم وثوقهم من توفيقهم منذ البداية، ولكن الباحث الجزائري الشاب يعرض مناقشا تحليلاتهم تاريخيا لتعمير كتابه، تارة اقتباسا عن الباحث اللبناني نعيم اليافي في دعوته لمنهج تكاملي لدراسة المعارف عامة بخاصة تلك المرتبطة مثنى مثنى، كنظرية الأدب وفلسفة الفن، دراسةً علمية وفلسفية واجتماعية وليس دراسة النصوص الأدبية فقط، وطورا تحليلا وتركيبا لما جاد به الباحثان العربيان سامي سويدان ومحمد القعود في الموضوع حين يقول: «**.. لم تكن عندي حساسية اتجاه أي منهج أو مذهب (..) ولهذا وظّفت مقولات بنيوية وأسلوبية وسيميائية وتفكيكية ونصية وتأويلية ونظرية التلقي، كما وظّفت مقولات من النقد العربي القديم، أي أنّ ما نهجته هو منهج مركب من عدة مناهج ، تتسق جميعها في الأساسيات والركائز المعرفية، وهو اتساق يجعل التركيب بين عناصرها أو بعضها أمرا مشروعا من الوجهة المنهجية**»[5]

وخلاصة القول التي أنتهى إليها يوسف وغليسي بالقطع، هي أن التركيب المشار إليه هو توليفة بين المناهج المتقاربة جدا مع بعضها البعض، كالانطباعي مع النفسي، أو كالمنهج الوصفي مع المنهج الأسلوبي، أو كالمنهج البنيوي مع المنهج السيميائي ، وهو بدل أن يستغل تنظيرات الباحثين الذين عرض لكتبهم بكذا من عشر صفحات نسخا مع ما تعرضوا له من نقد ويسمي ذلك (تطبيقاتها العربية)وهم جلّهم متأتين إما من تخصصات فقهية وفلسفية وألسنية وإما هي معا، كما أسلفنا متخمين بالتجارب وما زالوا في أثر البحث والتجريب، كالناقد العربي اللبناني المعروف نعيم اليافي، وعبد الملك مرتاض الذي له في التراث النقدي العربي مآربه، فهل سيسوّغ له ذلك العرض ـ مع أستاذه مرتاض ـ الخلط بين مصطلحات تعود إلى مناهج ذات أصول معرفية مختلفة بحجة التركيب المنهجي والتوافق والتكامل والإثراء مع النقاد الآخرين، كما هو الشأن مثلا في مصطلح التأويل في النقد العربي المعاصر، ذلك أنّ أصول التأويل في الحقل التراثي العربي لا تتقاطع مع نظيرتها في الفكر الغربي: " **نتصور أن بوسعنا أن نخلط بين مصطلحات تعود إلى مناهج مختلفة في أصولها المعرفية، نتصور أن ذلك يخلق نوعا مما نزينه**





لأنفسنا ونطلق عليه مصطلحا مرغوبا فيه هو مصطلح التكامل، هذا التلفيق الذي يسمى أحيانا على الإطلاق أن نضم عددا من المصطلحات التي تنتمي إلى نظرية معينة ونلفقه قصرا مع مصطلحات أخرى تنتمي إلى نظرية مخالفة لها معرفيا، لأن ذلك ينتج تناقضا شديدا في المبادئ المؤسسة "[7]

أما أن يكون هدف هذا المجهود (العرض المطول) تمكينا لمنهج لا وجود له إبان الفترة من نهاية التسعينيات إلى أيامنا على الأقل اسمه "المنهج التكاملي" إخراج كتاب للطلبة الجزائريين وسد النقص في المراجع الجزائرية في مساق مناهج النقد الأدبي المعاصر، وليصنفه كمجهود تقليدي إلى جانب المناهج البنيوية والسياقية وغيرهما، بل ولو تريّث قليلا إلى ما بعد العشرية الأولى (2010) لما جاء بسيرة المنهج التكاملي أصلا، بل لكان جاءنا بمناهج ما بعد بنيوية جديدة بدأت تأخذ لها أبعادا تطبيقية مهمة في مشرق الوطن العربي و المغرب الأقصى، على غرار النقد الأسطوري، والنقد النسوي، والمنهج الأركيولوجي (الحفري)، لكنه التسُّرع الذي يُظهر الباحث المتفوق والفحل في "مناهج النقد الأدبي" هكذا وبدون تحديد زمني، مع العلم أن المتخصصين في مجال علوم اللغة والأدب يحددون بداية التأريخ للعصر المعاصر من حدود بداية السبعينيات، منذ 15 تموز 1972 فصاعدا، عكس حقل العلوم الاجتماعية والفلسفة الذي يحدد عندهم من 1945 فصاعدا، لذلك كان حري بالكاتب على الأقل تصنيف مناهج النقد الأدبي الحديث في فصل، ومناهج النقد المعاصر/الما بعد حداثي في فصل آخر. ذلك أن الإشارة إلى منهج من المناهج دون أيديولوجيته أو دون أصوله المعرفية الغربية التي تمخض عنها، ومن غير تحديد لعلاقته بالخلفية الأبستمولوجية المؤطرة له تكريس للغموض وعدم نزاهة الباحث.

أما إذا كان الناقد والباحث ذو اتجاهات أو ميولات محافظة فإنه ما لم يخضع هو الآخر للضغوطات والمزايدات من قبل السلطة العلمانية في الإدارات العربية منها مراكز البحث الجامعية، سيجتهد في دراسة اللغات الأجنبية، ونهل نصيبا معتبرا من الثقافة، ثم الإلمام بالدراسات الثقافية، ثم اختيار منهج، كمنهج نقد ما بعد الاستعمار أو النقد الثقافي معتقدا أنه يمارس




بحثا علميا تفاعليا، عندما يدافع على الهوية وقضاياها ضد أحداق العولمة وتجارب الآخر غير المسلم معها (الآخر الاستعماري) ومعتقدا أيضا أنه لا يريد بعلومنا تقوقعا؛ يريدون بحثا في المنهج بعبارة أوجز مخالفة لمنهج العلمانيين ـ التجريب فيه ـ مستعملين مصطلحات غير دقيقة موازية كبين الممارسة والتطبيق أو "بين التأصيل والتجريب"، كما يقول الناقد وليد قصاب « **إن هذا النقد الغربي مستمد من الأدب الغربي، وهو أدب ذو نكهة ورؤية مضمونية وفنية يخالف كثير منها ما هو معروف في أدبنا العربي والإسلامي (..) إن العيش على مائدة الآخر هو نوع من التلاشي فيه (..) الاكتفاء بمجرد اجتراره أو محاكاته هو قتل لروح الإبداع فينا.. ولن تشرق شمس الحضارة الإسلامية من جديد إلا اذا خلعت ثياب الغرباء و ارتدت عباءة الآباء** »[7]، ولعلّ النموذجان اللذان لا تخطئهما العين في مثل هذه الحالة هما إدوارد سعيد وزبانيته من غير الفلسطينيين، وعبد الله الغذامي وزبانيته في الدول العربية الاشتراكية، أو التي كانت اشتراكية وضاقت ذرعا من ويلات الاستعمار، إن ثقافةً أو اقتصادًا كالجزائر؛ وهذه الحال مخالِفة لتصور العلمانيين في سياقهم الغربي للبحث في المنهج، وهي معايشة التجريب كما يقول الباحث الغربي: « **استخدام المصدر من كلمة منهج اليونانية، وهي الجري أو المشي currere عبر طريق ما لتأكيد أهمية الشخص وعملية المشي والجري عبر الطريق، وهي هنا التجربة أو الخبرة التي يعيشها الفرد في التعلم (..) تشمل هذه النظرة المحتوى والعملية، حيث يكون المحتوى ضمن العملية. هذا التكامل غير موجود في الفصل التقليدي بين المنهج والإشراف، الذي يستخدم سلسلة الغاية والوسيلة؛ اختيار النهايات أولا ثم تبني الوسائل ،.. في التعريف العملياتي للمنهج**»[8] فقد كان ديكارت من خلال منهج الكوجيتو (أنا أشك إذا أنا موجود) بصدد الانتقال من الجانب الأنطولوجي ـ وجود العالم، وجود الذات ـ إلى الجانب الأبستمولوجي والمتمثل في البحث عن معيار الصدق والمنهج الواجب اتباعه.

أما الباحثون والعلماء المعتدلون الذين يرمون إلى النزاهة والروح العلمية المحسوبين لا على العلمانيين ولا على المحافظين، فكذلك سنجدهم ينقسمون إلى قسمين: من يطبقون المناهج البنيوية عن حسن نية ويستأثرون




بها لأنفسهم، ولا يتوخون غير المهنية وخدمة العلم والأدب، وستجدهم من هم ليسوا متطفلين على الميدان، بينما القسم الثاني مِنهم فهم المتطفلون الدخلاء، نجد أكثرهم من المغرب العربي ممّن تحدوهم إرادة الاستفادة الذاتية والتكسب. أما أفضل الباحثين على الإطلاق عربيا، هم الباحثين عن جماليات الأدب في ذاته و لذاته، الذين لا يرتجى منهم انحيازا ولا نقصا معرفيا ولا تطفلا ـ وهم قليلون جدا، لا يكاد يعرف لهم غاية غير غاية الرقي بأدبهم عبر الوسطية الأيديولوجية، من ذلك إدراك نظرية الأدب إدراكا حقيق بتحقيق توازن بين النقد الجديد، وما يميز اللغة العربية من خصائص فنية بلاغية وشعرية لا تخرج في جميع الظروف عن تذوق جماليتها، وهم الذين يسعون إلى دراسة الأدب شكلاً ومضمونا بانتهاج المناهج الأسلوبية والبلاغية، تجد أغلبهم في القطر العراقي من أحفاد مدرسة الحداثة الشعرية[9] وفي مضارب مدارس الأدب العربي في مصر والشام المتأثرة تأثرا متوازنا بين التراث والوارد، يجعلها تفرق بين تقليدية خطاب اللغة وتقليدية خطاب الدين. ناهيك **"أن التقدم الحاصل في مناهج التفكير ما بعد الحداثي، ومع تطور الدراسات الثقافية.. أصبح بالإمكان عد أي شيء نصا، لأن الدراسات الثقافية تنظر إلى النص الثقافي على أنه نمط من التعبير ذو مغزى، شكلا ومضمونا عندما تُدرَس كل تقاطعاته بكل تعقيداتها"**[9]

4. انتهاء نقد خطاب ما بعد الاستعمار إلى خطاب متجدد في الأبستمولوجيا:

درجت نظريات "الما بعد" أو نقود الما بعد إعطاء أولوية لجمالية المضمون أو نحو القص ضمن ثنائية المبنى/المعنى أو قصة/خطاب السردية، حيث يرى رواد نقاد هذا التيار الفكري الفلسفي أن **"ما بعد " المستعملة في نظرية ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية؛ أي الـ post هي كلمة مضللة ومراوغة بل سلبية، موهمة أننا دخلنا في حضار[10]ة الما بعديات الى غير رجعة بعدما كنا في الما قبليات/التراثيات، كأنها تود خداعنا بإخفاء شيء ما وهو أنه توجد مرجعية تعقلن العقلانية والحداثة أو الاستنارة المظلمة/ما بعد الحداثة في المشروع الحداثي**، وقد تطورت هذه النظرية من مقولات فلسفية




كبرى كالعدمية الفلسفية/ اللاعقلانية المادية أو التفكيكية، ونهاية التاريخ وللانتظام، وللانسجام، واللعب بالدوال والمدلولات، منطوية كلها على محاولة إرجاع المعرفة الكاملة والكلية إلى الطبيعة والمادة، بالتالي موت نهائي للإله في مقابل فقدان كلي للإنسان للسيطرة على نفسه كوجود مادي منسي وليس مضمحل، الوجود الذي أوصله في فترة الاستنارة المضيئة إلى مرتبة الإله.

وكان لنا لمّا لمسنا علاقة الذات بالآخر في كتابات جبران عن الشرق والغرب في أكثر من قصة وقصة مطولة، كيوحنا المجنون والعواصف والنبي، أن نمضي في قراءة أدبه قراءة شغف لِما رأينا فيه من تجسيد فظيع لنظرة المجتمع الجزائري للذات والآخر، فوثقنا بالخصب في أنفسنا منذ ذلك الحين، ونوينا أن نجعل من هذا الموضوع موضوع بحث الدكتوراه، أو أن نشتغل عليه كأحد مصنفاتنا لِما بعد الدكتوراه، بخاصة بعدما تبين لنا أنه ما لم يكن بمقدور جبران خليل جبران، الذي عاش وتعلم في الغرب، قوله على لسان بعض أبطال قصته الأجنحة المتكسرة التي تقارب السيرة الذاتية، عن الذات والآخر، قد قاله بالفعل على لسان قصصه الأخرى، وهو بالذات ما اكتشفه إدوارد سعيد صاحب منهج نقد خطاب ما بعد الاستعمار الذي نحن بصدده، عند دراسته لنظرة الغرب للشرق في رواية " قلب الظلام " (1889) للبولندي Joseph Conrad بعنوان "جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية"، صحيح أن البطل في الرواية ما هو إلا عنصر فني ـ بنيوي ـ لا يختلف عن المتلازمة الرياضية (س) محتوى في مجموعة (ص) : س ⊂ ص ، فهو من إبداع مخيلة الروائي لتشكيل عالمه السردي، لكن في نفس الوقت يعتبر المعادل الموضوعي أيضا المحاكي للواقع بكل تعقيداته وتشعباته السياسية والثقافية، وهنا بالذات تكمن أهمية البطل في الرواية بعامة، وصورته في رواية ما بعد الاستعمار بخاصة، كصوت ومحور فكرة رئيسة، لا تنفصم عن شخصية الراوي والشخصية الثانوية والعرضية كمُحاور بنيوي لها؛ عندما يرى فيها انعكاس لصورة الذات والهوية أو صورة الاغتراب والعولمة؛ إذ لم تقل السردية المعاصرة أن "الرواية هي فن الشخصية " إلاّ بعد أخذها باعتبار يميل إلى اليقين، أنه من تلك الشخصيات لا ريب تبرز لا محال شخصية البطل متمخضة عن صراع الواقع مع ذاته أو مع الآخر المختلف، عاكسا وعيا بالتاريخ المتأزم من وجهة




نظر صاحب الرواية، مرتكزا على فلسفة التشكيك في المسلمات وإعادة النظر في المقولات المركزية التي شكلت حداثة حضارة الآخر.

فالبطل ليس خاصية روائية تنتعش في فترة وتذوي في أخرى، لكنه كان كذلك منتعشا نوعا ما مع تجلي خطاب ما بعد الحداثة عبر الفن والفكر الفلسفي وصولا إلى النقد الأدبي، فلا مناص إذن من يعبّر البطل عن فلسفة الفرد شكلا ومحتوى، أي اسما و مظهرا و أفكارا وأيديولوجيا في هذه المرحلة، فكما كان هاجس الرواية هو التساؤل الدائم عن هذا الفرد، أي عن البطل الذي يمكن أن يجسّد نظرة الروائي المتفردة للوجود تساءل نقد ما بعد الاستعمار متمحورا حول الخطاب بوصفه فعلا متخيلا إنشائيا بدوره عن وعي فردي بمشكلات غير فردية، كتلك التي تجلّت منذ نشأته سنوات الستينيات من القرن الماضي بعد نشر كتاب " بشرة سوداء أقنعة بيضاء Peau noire, masques blanches " لفرانز فانون الصادر العام 1952 وكتاب "موقع الثقافة Location of The Culture" لهومي بابا الصادر عام 1994، ثم الكتاب الذي كان له أثر قوي في انتشار نقد أو أدب أو دراسات ما بعد الاستعمار ألا وهو كتاب "الاستشراق" المفاهيم الغربية للشرق لإدوارد سعيد العام 1978 ، و" الثقافة والإمبريالية " 1993 و" العالم والنص والناقد "كمتممان لكتاب الاستشراق، وثلاثتها وضعت أسس نقد ما بعد الاستعمار، وشكري الماضي لا يريد التفصيل أكثر "**وهو ينقل وصف المترجم محمد عناني له، بأن كتاب الاستشراق لا ينتقد الاستشراق ولا يصف عيوب وإنما هو بحث في المنهج، مع ذلك هو تركة مهمة كونه يفتتح حقلا من البحث الأكاديمي هو الخطاب الاستعماري"**[11]، وقد نشأت هذه النظرية أولا في إطار صيغة تمثيل باتجاه واحد، وهي صيغة مقاومة، كآداب تتبع بلاد مستعمَرة عانت من ويلات المستعمِر في ثقافتها و هويتها، تمثلت في الكشف عن ترِكته الظاهرة والباطنة للسيطرة والهيمنة بالثقافة، وقد استندت عليها الحكومات المستعمَرة لبناء الأيديولوجية القومية والاشتراكية. لكن مع تطور الاهتمامات وصولا إلى العولمة، برزت صيغة تمثيل مضادة وإن لم تكن في إطار المتخيل دائما، لتلفت الأنظار إلى الإيحاء الإيجابي للفظة "الاستعمار" كانت في إطار الفنون، كالمقالات الأدبية، والصحفية، والرسم التشكيلي،




والموسيقى.. هذا التمثيل ـ الموازي ـ له خلفيته التأسيسية في نقد خطابات ما بعد الاستعمار عند الناقد الهندي هومي بابا، الذي خالف إدوارد سعيد بتوليد مفهوم "الهجونة الثقافية" في سياق تطور نقد خطاب ما بعد الاستعمار، بخاصة عندما عجزت الدولة العربية الحديثة عن الخروج من مأزق التخلف دون مساعدة من الغرب (المستعمِر السابق)؛ يرى هومي بابا باختصار أن الاشتباك بين المستعمِر والمستعمَر لم يخلُ من تلاقح، أي أن المتسعمِر تأثر به كما تأثر به المستعمَر، بل إن الاستعمار بوصفه تجربة جوهرية وقلقة قد خلقت ذاتا جديدة للمستعمِر، تعتمد في جانب كبير منها على خطابه اتجاه المستعمَر وعلاقته به.

وبعيدا عن صيغ التمثيل المؤتلفة والموازية/ المضادة، لا بد من التوقف عند أسس هلامية ما فتئ يذكرها الناقد الأردني شكري الماضي مارا أمامها وفي كل مرة مرور الكرام، بل ويجعل من هذا المنهج إطار أكاديمي مشروع وخاص بدول الجنوب بما فيهم العرب لنقد الآخر، لكن أليس ذلك المنهج منهجا مشيدا على قاعدة هلامية عندما تقول" **أن نقاد خطاب ما بعد الاستعمار الرواد كلهم باحثين تعلموا في جامعات الغرب ومؤسساته الثقافية ممّن تعرضت بلادهم الأصلية للاستعمار"**[12]، لكن ماذا لو قلبنا الآية فاحتلينا نحن الشرق موضع الغرب؟ أوَكُنا لنتركهم وبكل ديمقراطية يتعلمون في جامعاتنا ومؤسساتنا الثقافية، ليؤسسوا لمنهج يهاجموننا فيه ويصفوننا على ما دار أكثر من نصف قرن بأوصاف ليست موجودة فينا أصلا؟ أكنا نقبل بذلك؟ ثم كيف تنقل الحضارة والتنوير إلى الشرق، المستمر في سباته هذا إن لم تكن قد نقلتها فعلا لما حطت ركابها بالجزائر العام 1830 ومع بدء حملة نابليون على مصر العام 1798؟

هذه الحملة الاستشراقية التي أيّدها المثقفون المصريون المستنيرين بثقافة الفكر التنويري والتي حملته إليهم حملة نابليون، ورأوا فيها تأثيراً إيجابيا على أحوال الشرق العربي عموما، أدى إلى انقلاب حقيقي ونهضة فعلية. فيما عارضها التيار السلفي رافضا أية آثار إيجابية لها، جازما بأنها حملة عسكرية استعمارية كعهد حكم الغالب للمغلوب بالمدافع والأسلحة




الفتاكة التي لا قبل للمصريين بها، **رافضين مطبعة نابليون لأنها تطبع بالحبر المصنوع من مادة تنجّس حروف القرآن**[13] دونما التركيز على نشر التعليم والمعرفة أي الثقافة! بل فسيظهر نقد خطاب ما بعد الاستعمار القائل بتوظيف الاستشراق للمعرفة والقوة والسلطة لِإخضاع الشرق كأنه خطابا جدليا، هذا كله إن لم ينسف منهج نقد خطاب ما بعد الاستعمار ويقتلعه من جذوره فسيضعه في موقعه اللائق كمنهج ضيّق، وهو في طور دائم من التجريب. هذا إن لم يكتشف زيفه، بكشف أداته المراوغة بالثقافة (الهوية) الموازية أيضا الناقد والروائي والباحث الهجين الثقافة، كشف التخلف السياسي لأنظمة بلدان العالم الثالث السلطوية عن بطلان نظرية نقد خطاب ما بعد الاستعمار، أي تنويمها لشعوبها ضد ما يأتيها من تنوير ثقافي غربي، بخطاب ديماغوجي عتيد، كونه لا يفعل ذلك إلا بسلاح الشيوعية والدكتاتورية والقومية المعادية للإمبريالية، "**فرواد التنوير العرب كانت لهم المقدرة على استيعاب تأثيرات الثقافة الغربية دون تحفظ وعُقد موروثة تحول دون التفاعل والاستفادة الإيجابية من منجزات التنوير"**[14] لكن في ظل حركات التحرر وحروب إسرائيل تغير كل شيء، فأصبح المنهج الغربي إمبريالية يحسن التعامل معه ديبلوماسيا، فنمت العُقد اتجاه التنوير المستمر والفكر الأصولي السلفي هو أول من احتضن تلك العُقد وكرّسها.

صحيح أن نقطة بدء منهج نقد ما بعد الاستعمار قد تكون محايدة موضوعية، لكن مع الاستمرار والتطور، خضع الخطاب أحيانا دون وعي إلى غصب وعي الآخر، حينما يتكلم بطل الرواية عن وعي الشرق مثلا أو الغرب ـ أحيانا ـ وإخضاعه لفكرته الأساسية ممثلا له باستمرار كمن له عليه سلطة، ثم إعادة تقديم الأشياء بأيقونة تلخصه في عبارة، لتشكّل الفكرة الحسنة أو السيئة عنه. هذا ما صنعه علماء وكتّاب الغرب عامة بالشرق؛ استعارة وصورة مكثفة تنقل فحوى ما يريدون قوله، من جملتها أن البلاد المتقدمة الحضارة تمثل ذات والبلاد المتخلفة تمثل آخر أقل منها دينا ودنيا. وهو ما فتح أبوابا للحوار بين الأنا والآخر، جسدت مرحلة العولمة والعولمة الثقافية، وأعطى إقرار حق التعدد والاختلاف الثقافي مشروعية لخطاب الآخر المستعمِر وقلل من أهمية خطاب الأنا والهوية/المحلية، بخاصة في ظل تزامن




التحول المفهومي لهذا المنهج أبستمولوجيًا مع نشاطات الشبكات الإرهابية المنتسبة للإسلام.

بحق، لقد توقّع كثير من الباحثين والمفكرين انتهاء الشكل التقليدي للاستعمار والأبحاث المتعلقة به، والظروف المحيطة، لكن الواقع السياسي والثقافي اليوم يوحي بالعكس؛ حيث أصبح هذا الحقل لا يُعنى فحسب بالموقف المضاد أو المواقف الانفعالية المتحمسة، كالهامش، والمركز، والتاريخ، والتهجين، والمستعمَر والمستعمِر، بل يعنى المواقف التفاعلية، وبتلك الحقبة بصفتها مرحلة مرت بها البشرية وتركت أثرها الكبير في المرحلة الحالية كذلك، على مستويات عدة، أبرزها: العلاقة مع الآخر، والمحلية والعولمة، والوعي، ومفاهيم التحرر والديمقراطية والعدل. ومباشرة الآلية المضادة أي الاستغراب على يد شكيب أرسلان وعبد الوهاب المسيري، وحسن حنفي، والطيب صالح مرتكزين على أيديولوجياتهم الماركسية والقومية، والحقيقة أن نظرية ما بعد الاستعمار التي هي نظرية في نقد سياسة وثقافة الاستعمار أثناء مرحلة الاستعمار وبعده، أي أن نشاطها ممتد لا نهائي، بدليل بلوغها لمرحلة العولمة والمحلية بعد "الغزو الثقافي"، وتبلورت من هذه النظرية مدرسة نقدية بدأت بالتركيز على نقد الخطاب الكولونيالي الحديث المنتج والمتمركز في الغرب، ثم امتدت بعد ذلك بسبب الطفرة المعرفية والمنهجية التي أحدثها ليشمل أوضاعا أخرى مثل دراسات التابع وغيرها، حتى توقف الآن عند مفهوم الاستعمار الثقافي أو الكولونيالية الجديدة مُخصبةً درس الدراسات الثقافية.

ولهذا الفكر النظري ما يقابله على مستوى العملي ـ الأدبي ـ حيث ما فتئ تيار الرواية الجديدة يجهز على البطل غير ما مر، تفكيكا لبورجوازية المجتمع الرأسمالي في شقها الماركسي، وتمهيدا لسيادته المعرفية على الطبيعة في شقه البروتستانتي، أي أن يصبح الإنسان شيء وسلعة فاقد لخصوصيته الروحية يوظف كما توظف؛ موت البطل هو تعبير عن افتقاد الإنسان المعاصر لمعالمه الفردية والروحية الحيوية، لكن هل مات البطل فعلا؟ الحقيقة أنه تحوّل من دور إلى دور في كنف المجتمع، مختزلا في وظيفتي




المتعة وملء الفراغ. وقد أدى هذا الوضع إلى ظهور الروايات الجديدة التي صدرت في السنوات الأخيرة في المشرق العربي بالخصوص اهتماما لتصوير أبطالها تصويرا ملحميا، على خلاف ما درجت عليه العادة في الرواية العربية الكلاسيكية، وعلى غرار تصوير البطل في الروايات الأوروبية إذا ما وضعنا خلفية التنوع وغزارة التأليف لديهم بالحسبان. البطل في الروايات العربية بحكم نظرة المبدع المسبقة نحى بالاتجاه نحو تشكيل السرد أو تبنيه إن صح التعبير، أصبح عنصر فني مختفي و منتهي، فالروايات العربية لم تكتب رواية البطل الروائي، الذي يمكن أن يضاهي في خلوده دون كيشوت أو روبنسون كروزو أو زوربا اليوناني لدى الأجيال، لعل للاستعمار دورا غير مباشر في ذلك، باستثناء شخصيات مهمة وقليلة جدا في الروايات العربية الحديثة على مستوًى واسع مثل: **الجبلاوي** في رواية " أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ، أو **مصطفى سعيد** في "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح أو **وليد مسعود** في "رحلة البحث عن وليد مسعود" لجبرا إبراهيم جبرا، أو مستوى ضيق ك**يونس مارينا** في رواية " أصابع لوليتا" لواسيني الأعرج و**الوليّ الطاهر** في "رواية الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي".

سيكون البطل العربي نتاجا لخيبات الواقع العربي، عند إجراء مقابلة الشرق بالغرب والديمقراطية بالاستبداد والحرية بالاستعباد "**وهذا الواقع قد عجّل بتفتيت صورة البطل كمفهوم أنطولوجي، لكن ليس إلغائه أو اختفائه اختفاء فنيا كليا، فما اختفي في الحقيقة هو مفهوم البطولة ذاتها، التي احتكرها القائد السياسي أو الحاكم**"[15] يُمكن أن نعتبر البطل في الرواية العربية المعاصرة هو بطل مضاد للصورة المبجلة للبطل القائد كما صنعته الأيديولوجيات السياسية المستغلة للدين استغلالا سيئا، كالبطل القومي الاشتراكي، وهو يقف ضد الآخر المتطور موقفا أخلاقيا، حفاظا على أصالته، وهو بطل ارتدى رداءً دينيا صوفيا لذات الغرض، كأنما ما يريد قوله هذا البطل للبطل المقابل له هو أنه بالرغم من أنك تمثل بؤرة الوجود، ومركز التاريخ، والمُنافِح عن قيم الحرية والديموقراطية وحقوق الشعوب، مع ذلك سأهزمك! كما هزم أجدادي في سياق حركات التحرر أقوى الجيوش الاستعمارية؛ فالولي الطاهر بطل رواية الطاهر وطار هو بطل بشّر بإنسان




خارق يستطيع تجاوز حدود عصره والتعجيل ببزوغ فجر جديد للبشرية كما بشر به نتشة F.Nitzsche، كما أن البطل يونس مارينا بطل رواية " أصابع لوليتا " ترعرع منذ صباه في سياق الخطابات ما بعد الكولونيالية المناهضة، ملاحظا أن السلطة الاشتراكية تغير خطابها ناحية الانحياز للإسلاميين ضد اليساريين والعلمانيين، في شكل احتكار سلطة المعرفة احتكارا لا ديمقراطيا يتكِئ على العنصرية، وبدون إشراك المجتمع المدني (تعالي السلطة في التصور الماركسي) وهي في نفس الوقت كانت تشكو من وقوعها ضحية تهميش المركزية الاستعمارية! هذا المفهوم المتغير للهامش والمركز الذي بشر به ميشيل فوكو M.Foukault من موقع مثقف أكاديمي لا منحاز، قائلا أن السلطة مبدعة في نشر المعرفة وهذه المعرفة قد تكون معرفة خاطئة من خلال ما يسميه بالخطاب. والخطاب يوجد في تحول؛ "**السلطة عندما تحاول أن تنشر فكر معين تنشره بأدوات القمع والتمويه والخداع، وأن هذه الأدوات تتغير بطريقة خفية أو عن طريق الإعلام كترويج معلومات خاطئة ولكن يقنعون الجماهير أنها معلومات صحيحة"**[16]، هذا ما سيجعل من البطل "يونس مارينا " يحمل عبء مناوءة الخطاب المناهض للإمبريالية محليا منذ شبابه، ويجعله يسوّغ خطاب العولمة في مقابل الهوية الثقافية (اللغة والأصالة المحلية) لاحقا عند ما يتحول إلى المنفى/الغرب لاجئا، مساهما كبطل رومانسي **مثالي** حامل مشعل المهمشين؛ مضاد لخطاب السلطة في بلده الأصلي بخاصة عندما تندلع أعمال العنف؛ وهذا ما يسمى بجدلية المركز والهامش في نظرية ما بعد الكولونيالية، منذ وضع نفسه مهمشا في مقابل مركز لم يبرح يناضل لصالح المهمشين ضد القهر السياسي والثقافي بما فيه الحريات الفردية. بالتحديد ضد سلطة المعرفة مجسدا مقولة فوكو في تحوّل الخطاب عندما يكون بيد السلطة إلى خطاب جدلي بين مركز وهامش، بغض النظر عن التأويلات السياسية له، كونه بحث في إبستمولوجية المنهج (منهج نقد ما بعد الاستعمار)؛ والبطل يونس مارينا ههنا ينطبق عليه مصطلح الهجونة الثقافية مثله مثل ميشيل فوكو نفسه، بين واقع السلطة في الثقافة الفرانكو ـ اشتراكية وواقعها في الثقافة الأنجلو ـ أمريكية الأكثر محايثة للمجال الذي تمارس فيه، وهذا كله في إطار نقد ما بعد الاستعمار.





5. انتهاء الهرمينوطيقا إلى البحث المزمن في المنهج:

حالة الباحث العربي اليوم مع مناهج بعينها كعلم التأويل في عدم اكتمال نضجها وعدم جديتها بالقدر الكافي هي أشبه ما تكون ببدايات التنوير في القرن السابع عشر مع إرهاصات بزوغ آليات عمل الفكر العقلي الأوروبي الحديث بعد اتّكائه على المنهج العلمي، مع فرنسيس بيكون Francis Bacon في المنهج التجريبي وديكارت مع المنهج العقلي اللذين تم تجديدهما كمنهجين واحد تجريبي منطقي أو وضعي والآخر عقلي حدسي بتجاوز القياس الأرسطو طاليسي، وقامت بفضلهما وازدهرت علوم الطبيعة والعلوم الاجتماعية والفلسفة الديكارتية، ولم يمضي الوقت حتى تطور النقاش حول فلسفة العلوم. فهل هي الحالة نفسها التي واجهت تلك البداية؟ و**هي معترك المذاهب الفلسفية مع العقائد الدينية أي إخضاع العقل للإيمان والفلسفة للدين**[17] مازالت تواجه اليوم العرب وتشدهم إلى الانكفاء وهم على أعتاب نهاية التاريخ!؟ ولعلّ السؤال الذي ما انفك المفكر والناقد الراحل نصر حامد أبو زيد يطرحه، كمحاولة التعريف بمشروعه النقدي على خلفية استقطاب الواقع وانكفاء البحث مع اتساع الهوة بين المعرفة الإيمانية والمعرفة العقلية. وبين القانون النظري الوضعي المجرد والواقع العملي الحسي كان سؤاله الداعي للتأمل: **«كيف جمعنا قوة العقل وقوة التجربة وقوة التدين؟»**[18] ماضيا في تعقيبه: « التجربة كجزء من تحويل العقل إلى تجربة شخصية وليس إلى أفق مجرد من القواعد، لو بحثت على تقدم البشرية وأخذت نيوتن مثلاً ستجده خليط من العقل والتجربة ونسق ما من أنساق التدين، يمكن أن يكون الإيمان بقيمة العلم إحداها، ولدينا في تراثنا قيمة من هذا الشكل هو ابن رشد الذي جمع بين العقلانية و التجربة، ومن كليهما ينبثق التدين (..) » لا يأتي إذن الحديث عن تجربة الباحث، الباحث عن المعرفة العقلية بمعزل عن طموحه النقدي، باعتبار أن للأديب شاعرا كان أو روائيا هدف يضاهي الهدف الذي يصبو إليه الناقد المفكر، متمثلا في ممارسة المَدِينية، بل درجة من الوعي تسمو حتى عن ما يهدف إليه الطب من تبرئة للأجساد، إعلاءً للقيم الإنسانية كالحرية، والعدالة الاجتماعية.. لذلكم فإن المفكر الناقد هو بمثابة الطبيب الذي يعالج الروح.

لعلّ السؤال الذي يطرح نفسه في خضم الحديث عن حركية المنهج النقدي العربي الآخذة في التبدل لتتناسب مع التيارات الفكرية المتواترة ونظرياتها الخالقة لها تمحيصا وتدقيقا؛ فمن تيار الحداثة إلى ما بعد الحداثة التي ما إن يذوي منهجا من مناهجها حتى تمدنا بآخر جديد على أنقاض سابقه، مبشرين نحن بتيار يسمّى ما بعد بعد الحداثة، والسؤال بقي هو كما كان: فيما يكمن الإشكال ـ الذي يفسره تخلفنا ـ أفي المنهج النقدي المستعار علم التأويل/ الهرمينوطيقا؟ أم في أيديولوجية السياق الذي لم يتح تشبّعه بالتقليد توفير شروط المناهج الحداثية التي تنبني على أسسها ما بعد حداثة المنهج؟

6. إشكالية المنهج أم إشكالية أيديولوجية الخطاب الديني؟:

الإشكالية مطروحة بقوة لِأن أصحاب تلك المناهج ليسوا هم اليابانيين ولا الروس ولا حتى الصينيين، بل هم الغربيون بكل ما ترسب في ذاكرة العرب من صراعات معهم بحكم التاريخ والقرب الجغرافي أولا، وبحكم الاصطفاء بحمل الرسالة السماوية إن صح التعبير ثانيا، فحينما حطت جيوش نابليون رحالها الاستشراقية على أرض الكنانة طرح ذلك شكاً وارتيابا حقيقيا هو الأعقد مرارة، بعد ذلك الذي انجرت عنه الحروب الصليبية بين الحضارتين العربية الإسلامية والغربية المسيحية، الأخيرة تكون تمسكت حينها بحجة حماية وتأمين الطرق إلى المقدسات المسيحية الواقعة على أراض عربية، بينما رأى فيها العرب أنها نية مبيتة للانتقام والنيل من الحضارة الإسلامية على يد رتشارد قلب الأسد، قبل تبلور النزعة الإنسانية في فلورنسا التي مهدت للتنوير والحداثة، أملًا في تراجعها و تقوقعها، غير أنها وجدت من يرفع الشبهة عن تلك الفرضية في شخص صلاح الدين الأيوبي، لكن بعد سبع قرون ونيّف عن تلكم الحروب الصليبية تُحمل "الحضارة" فعلا إلى العرب حملًا مع حملة نابليون على مصر عام 1798! في الوقت الذي كان من المفروض أنّ الحضارة تحملها أفلاك مكتظة بالعلماء والنخبة ولا يحملها سيل عرمرم مدجّج بأفتك وأحدث الأسلحة، في هذا النموذج يتبين أن سوء النية وعقلية الاستعداء وتجذرها تاريخيا بين الإسلام والمسيحية يغذّيها الاختلاف العقدي




المبني على أحقية كل منهما بالخلافة على الأرض، وعدم تقدير كل طرف للآخر، بل وعدم استئمانه أيضا زاد، يقول الدكتور محمد أركون في كتابه "الدين والنص والحقيقة" أن الغرب هو الآخر لم يلين جانبه للإسلام تاريخيا فكيف يطمع أن يُحظى بقبوله والتبعية له؟ فما ضر حملة نابليون لو هي قدّمت الحضارة للعرب على طبق من سلم وسلام عوض طبق من صفيح ساخن، لعلّ تلك أولى إرهاصات القطيعة والعداء الحضاري المستحكم بحكم تشدد الفكر الديني، كممارسة عملية وتجربة روحية، وليس تشدد الدين كنص أو كقانون نظري؛ أي وجود أرضية السلطة التي تتكأ عليه الممارسة الدينية في غلوّها.

وإلى أيامنا مازال السبب الرئيس لممارسة السلطوية يعود إلى فهم وتأويل النصوص الدينية والإنتاجات الفكرية والأدبية فهما فلسفيا يجعل من الحوار والتقارب مع أيا كان ممكنا، واضعة في الحسبان منفعتها الأيديولوجية السياسية والمذهبية في الاعتبار، "**تنامى فهم وحضور التجربة الدينية تاريخيا إلى درجة غطى على أنشطة الإنسان وعدًّ عليه أنفاسه؟ وكيف تثبتت كمصدر للتعقل فترات طويلة جداً، وعمل على تنحية ـ من خلاله دعاته ورجاله ـ أشكال الفهم الأخرى، من فلسفة وعلم وفن، وتضايق من الإضافات الجديدة، فدخلت بذلك التجربة الثقافية الإنسانية في صراع مرير طويل بين مكاسب جديدة بلغتها المعارف الحداثية، وبين إبستميات تقليدية خافت على مكانتها ومنظورها**"[19]

مع العلم أن حادثة اكتساح أفلاك نابليون المدججة بالأسلحة لمصر من خليج أبي قير كانت بداية البداية لصراع جدلي بين فريقين من المصريين، وهما التنويريين والسلفية المتعهدين برد المعتدين، ورد معه ادّعاءات الغزاة في نحورهم إلى أيامنا! ونقطة التقائهم وتحالفهم التاريخي مع السلطوية هم "اليهود" دائما وأبدا، ولكن الثابت من كل ذلك هو سؤال اتباع المنهج، الذي بوأ الفرنسيين العلوم في صورة تصدير المطبعة إلى مصر، « **فسؤال النهضة**





بقدوم الجيوش الفرنسية جعله مثقلا بالتهم، فهل كانت النهضة المنشودة نهضة صادقة أم غلاف للتبعية اتجاه الغرب المستعمر»[20]، لعلّ تبلور خطاب تهيّب الغرب من الإسلام تهيبا تاريخيا نكوسيا ثم استمراره يبرره في أحيانا كثيرة سلطة الهيمنة والاستقواء بالشعور الروحي عوض البرهان العقلي؛ فعندما احتفل الأمريكان وحلفائهم بنقل سفارتهم إلى القدس قامت قيامة العالم الإسلامي ولم تقعد هرجا ومرجا بصخب العاطفة وحدها، فكيف نتحدث إذّاك عن حوار الأديان وتقارب الحضارات؟، إذن كيف نبرهم لهم عن صفاء مجتمعاتنا من الأنساق المتطرفة التي تقف ضد التقدم العلمي، التي يمثلها الفكر الديني المغال في الحذر من التعامل مع الغرب ومع مناهجه؟ وهم على علم باستراتيجياته المستقبلية أكثر منا.

ونزعة الانكفاء والحذر السري القاسم المشترك بين الهيمنة والشعور الديني تجذّرت تاريخيا في المجتمعات العربية والإسلامية على السواء، في مصر، الجزائر، أفغانستان، تركيا.. ومن صميم التقليد هي، وتقع ضد التأويل، ولعل ما كشف عن هذا التحالف السري هو هزيمة 1967، حيث تُدعم المؤسسة الدينية وبالمقابل يُؤازر الحكم الاستبدادي؛ حيث تضع السلطوية مؤسسة الأزهر، وجمعية العلماء المسلمين، والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين تحت حمايتها ودستوريا أيضا، فتتحول الإيديولوجيا إلى دين وخطاب سري "غير رسمي" بيد الأقوياء وتُعزل نخبة المنهج أو تحيد ممارسة وتطبيقا، حتى لو شكلت الأغلبية، حتى هناك من الأيديولوجيات السياسية من تناصر الفكر الديني المتطرف الذي يقف حجر عثرة أمام التقدم العلمي عندما يتعلق الأمر بمصالحه العليا كالشيوعية مثلا، حتى أضحت ساحة المعركة التي من أجلها يُراد من العلمانيين والنخب المثقفة والأكاديمية الاجتهاد، أخذا لناصية العلم ومناهجه الأحدث "الما بعد حداثية" عن الغرب قصد الخروج من التخلف الحضاري لا تخرج عن بؤر ثلاث أو لاعبين أساسيين ثلاث وهم: النص و مؤلف النص ومدى قربه أو بعده عن المنهج النقدي الغربي في أخذ العلم.

في هذا الاطار ما فتئ المفكرون الذين اشتغلوا على التأويل كثيرا، أمثال أدونيس، وحسن حنفي، والطيب تزيني، ونصر حامد أبو زيد يلحون على

ضرورة الاجتهاد، لأنه السبيل الوحيد للخروج من التخلف بأن يؤجر المجتهد إن أصاب، ولا يحاسب إن أخطأ، بينما يرى بعض النقاد المغاربة (المغرب والجزائر) الذين تسببوا في غموض مناهج ونظريات النقد البنيوي إلا ما رحم ربك، لما استعابوها استيعاب محاكاة وتماهٍ، فتعالت عن يسر التطبيق بسبب اغترابية الترجمة وضبابية معانيها، وفي هذا الصدد يقول الناقد السعيد بن كراد أن المنهج النقدي الغربي " **كل ما نجح في تحقيقه هو إغراق السوق النقدية بترسانة هائلة من المصطلحات والمفاهيم، التي تحولت مع مرور الزمن إلى أدوات صماء رعناء لا تحيل سوى على ذاتها، بعيدا عن غنى النص وإحالاته الدلالية المتنوعة!"**[21] ولعلّ خاصية الانتساب إلى الله أو إلى سماوية الحضارة من عدمها كان دائما جوهر الصراع التاريخي للخطاب الديني العربي مع عِلمانية الغرب، وتحرزه منها بنوع من الغيرة الملتحفة بالندية، والهر مينوطيقا منهج ما بعد حداثي هدفه ترويض النص الديني بالأساس، إذا ما وضعنا في الاعتبار من أن العلمانية ما هي في حقيقتها إلا ثورة دينية بروتستانتية كالفينية تحررت من سلطة الكنيسة. كما يقول المفكر ماركس فيبر: «**الثورة الرأسمالية الحديثة المنجزة في الغرب هي ثورة ثقافية قبل كل شيء، ومصادرها قيم أخلاقية ودينية انبثقت عن المسيحية البروتستانتية الكالفينية»**[22] بينما تنتفي تلك الندية والغيرة مع البوذية والكونفشيوسية، لأنهما لا تنتسبان إلى السماء (إلى وحي إلهي).

هكذا يُضفي الفكر الديني على **النص** شرعية بالقداسة والكلية وبالقرف من **المنهج** الذي يمس بتلك القداسة، من دون أن ينظر حوله إلى سنة الاختلاف الكونية، إلى الشرق العظيم مثلا؛ اليابان الصين والهند لماذا تقدموا ولماذا تأخر؟ أليس وراء ذلك غير التهيّب من الآخر الغربي والتعالي عن الآخر " العملاق الشرقي" واضع في مخيلته عنه ما وضعه الغرب عنه ـ لا دينيون، مجموعة مذاهب لا تمت بصلة بالسماء، همج، مقاومون للتحضر ـ فلو أننا فقط قُمنا بنقد أنفسنا عندما ركب اليابان موجة الحضارة بداية القرن وتبعته الهند مؤخرا فقط، وسعينا مثل ما سعيا، ربما لا كانت أحوال منظومتنا الفكرية-الدينية والسياسية على غير ما هي عليه.

لكنه وقْع خطاب السلطوية كان أقوى، استثمر ولا زال يستثمر أواصر ارتباط الشعوب العربية بالدين "الحنيف"، ولعل الحالة الأكثر تجليا هي حالة السلطوية[4] في الجزائر، التي لعبت على قيم الدين سياسيا منذ انقلاب 1965 للبقاء في السلطة، تلك السلطة التي تحولت إلى أيقونة تُمثّل القيم الدينية الإيجابية في مقابل قيم الآخر الكافر/ الاستعمار كل ما لزم الأمر، بخاصة عند دنو موعد الانتخابات، ليقع خطابها أو ما يقع على "الأمة" فتقع الأمة أول ما تقع في الاقتناع بضرورة الحذر رفضا وانتقاءً لمقتنيات الآخر، حتى ولو كان هو المنهج العلمي والنقدي الغربي؛ فعندما أوّل نصر حامد أبو زيد الخطاب القرآني وخطاب احتكار السلطة له ــ اللذين منهما حاك الإمام الشافعي ثوبا علميا له، بل وقاسه على المقاس بشكل عجيب! ــ ومختلف النصوص التي أخذت لها نوع من القداسة في تراثنا الديني، أعني الموطأ وصحيح البخاري وتفسير الطبري وابن كثير، وغيرها كثير، المحاكية لقداسة النص القرآني. فمحاولة استباحة دم الإمام الشافعي، الذي كُفر الباحث الفذ نصر حامد أبو زيد بسببه كأنها محاولة سفك دم منهج علم التأويل/ الهرمينوطيقا نفسه، الذي له أصول فلسفية ألمانية.

والفلسفة الغربية مستندة على العقلانية والتجربة معا، تجرف كل ما هو نظري قطعي كالفكر اليقيني لدى الأصوليين، المنهج الذي له « **فعل محكوم باستراتيجية، تسعى إلى تحديد الطرق التي يتم بها تشكيل المعنى، وتنظيمه داخل وقائع مادية قصد تداوله وتصريفه في أفعال وممارســات وسلوكيات معينة** »[23]، فالنشاط التأويلي كهذا يكاد يكون رديف تعددية المعنى الذي

---

[4]. *السلطوية أو أيديولوجيا الحكم الاستبدادي معروفة منذ القدم بالبحث عما يقربها من الشعب، لاستثماره سياسيا، منذ عهود قديمة جدا ترجع إلى بدايات نشوء الرهبانية في عهد نوح. وإقصاء المعارضة الفكرية الفردية والجماعية في الحقبة اليونانية بطريقة تحريض الشعب وتعبئته ضد فيتاغورث وسقراط، كما تجلت السلطوية في فترة القومية في الستينيات والسبعينيات ضد إسرائيل والإمبريالية الغربية. ونفس الشيء مازالت تمارسه السلطوية في الجزائر كلما تعلق بجزائر ما بعد 1962 في علاقة الذات مع الآخر؛ علاقة التخلف بالتقدم ودون خوف، لأنها تعرف بأن الغرب يفضلها كدكتاتورية سياسية عن الدكتاتورية الدينية التي قطعا هي من ستخلفه في حالة سقوطه.*

أوصل أبو زيد إلى نتائج عقلية محل فخر التيار العقلي، ومحل بُغض التيارات الأيديولوجية والأصولية والنفعية، وبخاصة اهتدائه كما اهتدى طه حسين قبله مستنيرا بمنهج الشك، إلى أن الأحاديث المسنودة برواية صحيحة قد تحمل تحريف وانتحال/ وما بالك بالروايات الضعيفة السند، ما يعني أن السلطة التي وضعها الشافعي لنفسه سلطة وهمية راجعة لتغييب النقد و الاجتهاد، وبعد المعتزلة لم تقوى الجهود العقلانية الفردية على نقد تلكم السلطة، إذ يقول: « **الخطاب الديني حينما يرفع في وجه العقل والاجتهاد مبدأ لا اجتهاد فيما فيه نص إنما يقوم بعملية خداع أيديولوجي، لأن ما كان يعنيه القدماء بالنص هو الواضح القاطع الذي لا يحتمل إلاّ معنى واحدا، والنص بهذا المفهوم في القرآن الكريم نادر، لأن معظم الاحاديث النبوية نقلت بمعانيها لا بألفاظها، بالإضافة إلى ما دخل من التزييف والانتحال»**[24] وبقيت اجتهادات زمرة نصر أبو زيد العقلية المستنيرة بالمنهج الما بعد حداثي، وكأنها معزولة أمام خطاب النقل، الواقف على دلالة التأويل كما وقف عند المفسرون والفقهاء والفرق الكلامية وجمهور المتصوفة، وهو الذي لخصه شيخ الإسلام ابن تيمية: « **التأويل هو حرف اللفظ من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به»**[25] مسنود بنخب واسعة مشبعة بثقافة تراثية كانت أو وطنية، لكن منتمية إلى قطاعات الطبقات الاجتماعية الكادحة التي تأكل عيشها من يد السلطوية.

وتعريف ابن تيمية هذا هو تعريف غنوصي بالنسبة لنظرية الهرمينوطيقا، ويشير بول ريكور أحد أقطابها المعاصرين إلى ثلاث أنواع من التأويلات: الخلاق والمجازي/الأمثولي والغنوصي أما الأخيران فيتعارضان مع الأول ويقول: **"العلاقة التي تربط المعنى الأول بالمعنى الثاني في المجاز أو الأمثولة تمثل نوعا من الترجمة (..)حيث يكون المعنى الأول للأمثولة (الرموز والأساطير) بمثابة لباس تخييلي يخفي وراءه معنا فلسفيا..** وبما أن الرمز هو قبل ـ هيرمينوطيقي **يجب أن نفكر لا خلف الرموز، وإنما انطلاقا منها (..) ورفض ريكور بشدة التأويل الغنوصي العرفاني للرموز واعتبره علما دوغمائيا/مذهبيا للأسطورة يقوم على عقلنة الرموز وتجميدها على الصعيد التخييلي (..) على النقيض من ذلك لا يعامل التأويل الخلاق الرمز على أنه فلسفة متنكرة خلف**




غلاف تخييلي، فالتأويل الخلاق يسعى إلى أن يفكر بما يكشفه أو يوحي به الرمز"[26]، ومن دون شك أن هذه الرؤية لم يهتد إليها ريكور لولا غرفه من عدة علوم، طريق معرفة الذات عن طريق الغيرية؛ فليست العلاقة انعكاس مباشر للذات في مرآة ذاتها، أو التماهي المطلق مع مُثلها وعالمها الذاتوي المغلاق وإنما هي انفتاح على التأويل المفتوح.

7. إشكالية المنهج أم إشكالية الخطاب السلطوي؟:

لا مراء في اتّكاء بل توظيف الخطاب السياسي العربي المعاصر لسلطة قوية هي سلطة المجتمع الديني، سلطة التقاليد وعلومها الشرعية إلى درجة لا تماثله فيه أي سلطة، فإذا كانت الديكتاتوريات الأمريكو ــ لاتينية وظفت الجريمة المنظمة وباروناتها خاصة المتاجرة بالمخدرات وما شابهها للبقاء في الحكم واضطهاد شعوبها، فإن النظام السلطوي/الدكتاتورية العربية قد وظف خطاب الدين بما يخدم مصالحه السياسية، وله في ذلك شرف السبق تلهية لأهل الحجاز عن الانشغال بالسياسة في العهد الأموي، ثم في حسن التصرف مع التيار العقلي/المعتزلة، بالسرعة التي جعلها الخليفة المأمون مذهب الدولة جعلها المعتصم تمحى من التاريخ في طرفة عين؛ ففي فترة الستينات والسبعينات كان الفكر الشمولي هو الذي روّج لمقولة أن الإسلام هو دين العدالة الاجتماعية والاشتراكية، وفي فترة التسعينات روج للإسلام كدين الحرية والديمقراطية الذاتية/الشورى، وفي العشريتين الأخيرتين بدأ يقال أن الإسلام هو دين السلام والأمن والحوار مع الآخر المختلف.. وهكذا. وفي الجزائر تتغير المرجعية الدينية للجزائريين بين المدرسة الأصولية الباديسية الإصلاحية والصوفية التيجانية بتغير رئيس الدولة!

ولعلّ تأويل النص الديني الذي هو نص لغوي مجازي ــ **التأويل في أدق معانيه هو تحديد المعاني اللغوية في العمل الأدبي من خلال التحليل وإعادة صياغة المفردات والتراكيب ومن خلال التعليق على النص (..) أما في أوسع معانيه فهو توضيح مرامي العمل الفني ككل ومقاصده باستخدام وسيلة اللغة**[27] ــ حسب أهواء الفرق الكلامية تبعًا للقاموس السياسي، المناط به الاختلاف بالشورى، مثل ما أوُّل قبلها من قِبل المعتزلة/العقليين، ومعشر

الصوفية المرتبطين بالسلطة السياسية العباسية، وخصومهم جماعة أهل الحديث/النقليين تأويلات متناقضة، لدليل قاطع على نجاح رواد فلسفة التأويل، فيللهم دلتاي وجورج غادامير H.G.Gadamer بمجرد أنهم تمكنوا من علم للتأويل بغية الوصول إلى نتائج مهمة تُخشى، وتاريخ التفسير الأهوائي للنصوص الدينية يشير إلى ذلك، وإعطاء الوالي والأمير والخليفة للشعراء والعلماء والمناطقة وعلماء الكلام والبهاليل والدراويش، العطايا من خزائن الدولة وبسخاء في التراث العربي، إلى أن ترسخت ثقافة احتكارية للنصوص؛ شراء ذمة الشاعر والفقيه المعتزلي والفنان والسياسي المعارض فيها، التي هي ذمة مدنية ذاتية بالمال، وفي الاتجاهين: المفسرين الأصوليين والمؤولين العقليين، خشية تبلور فكر الخوارج والزنادقة والمرتدين، ومشروع تطويع المجتمع الديني والعقلاني لخدمة السلطان يمثل أقصى ما يمكن أن تبلغه علمانية الدولة في زماننا، بل هي المواطنة العلمانية بحد ذاتها.

ويُحسب للمعتزلة منهجهم العقلي الذي ربما أدى إلى نتائج فكرية نيّرة لو قدّر له أن يستمر، كما استمر الدرس النقدي البلاغي عند الجاحظ، وأبي هلال العسكري، وعبد القاهر الجرجاني وغيرهم. فيُحسب لنا اليوم كأمة تراثية روح النقد العلمي وإن كان نقدا أيديولوجيا، نقدا غير بناء كالنقد الغربي الموصوف بالعقلانية والتنوير، والدليل على ذلك هو أن جميع الحكام العرب تقريبا بعد النكسة العام 1967، أعطوا أهمية قصوى للعلم: مرتبة ثانية بعد التسلّح، وأرسلوا ألوف من الباحثين الشباب للغرب لتعلُّم شتى تقنيات الحداثة الغربية، ولما رجع هؤلاء الباحثين خاصة من هم في مجال علوم الإنسان والمجتمع وجدوا مقاومة شديدة في تطبيق ما تعلموه، من لدن السياسي والحاكم مدفوع من التيارات السلفية والنخبة غير التنويرية، بالدعوى إلى التروي في تطبيق أحدث المناهج العلمية الغربية! ولعلّ هذا الفهم يكشف إذا ما كشف عن شيء الطابع النفعي للأيديولوجيا، وافتقارها إلى البعد الأخلاقي بحكم ارتباطها بالسلطة وإرادة القوة، "**فالسياسة إذن هي الوجه الآخر لمصطلح الأيديولوجيا. ويمكن استخدام أحدهما بدل الآخر.**

وإذا كانت الأيديولوجيا[5] مضمونة تدخل ضمن الحق في التعددية وحرية الفكر، فإن لها ضررا بليغا لا يمكن نكرانه إن تركت دونما مراقبة من المواطنين، الذين هم الجهة الوحيدة التي بإمكانها وعبر الممارسة الواعية لحق الانتخاب، أن تقلل من أضرار الممارسة الأيديولوجية السيئة، وتمنع من تحولها إلى الدكتاتوري"[28]

هل كان بإمكان المثقف والناقد الباحث ولوج المعترك الفكري دون سلاح النقد؟ فإذا تخيّلنا في أيامنا مثقفا غير نقدي فإننا سنسلخ عنه صفة أنطولوجية من صفة الحضور والغياب أو الحركة والسكون فضلا عن الثقافة، في مثل هكذا حال سيكون المواطن العادي أيضا غير قادر على تمييز الصواب من الخطأ في مجتمعه فتحوم الشكوك حول مواطنيته. فالعقلية النقدية المتراوحة بين شك إلى يقين فشك ثم يقين وهكذا دواليك جزء من هوية الإنسان في التعاطي مع بنية العقل والوجود. إذا افتُقدت افتُقد معها عناصر كثيرة جدا من هويته الإنسانية؛ لا مراء في أن مجتمعاتنا العربية مجتمعات سلطوية وأبوية ومجتمعات قبلية ورثت جيناتها القابلية للهيمنة والإخضاع، وفي القبيلة تكون أهمية الدفاع عن القبيلة أهم من صواب الفكرة، إذ النقد فعالية عقلية وذوقية، تتلو الفعالية الأدبية التي هي فعالية إنسانية؛ " **فالناقد يقوم بعمليات القراءة والتحليل والتأويل والفهم والحكم، وهي عمليات ذهنية وذوقية تتدخل فيها القدرات العقلية والكفاءات الفنية عند**

---

5. الإيديولوجية حاجة أساسية للفرد، لأنها تأتي في المرتبة الرابعة بعد الحاجة إلى الطعام وإلى الجنس وإلى الأمان. وهي حاجة أساسية للمجتمع لأنه لا يمكن تصور مجتمع حديث أو قديم دون وجود سياسة محددة توجهه داخليا وخارجيا. وتعتمد هذه السياسة على أيديولوجيا معينة قد تكون دينية موروثة أو مأخوذة من إحدى الفلسفات أو تمثل مزيجا من أفكار عامة لها تطبيقات سياسية ملموسة مثل أفكار الحرية وحقوق الإنسان. ينظر باقر جاسم محمد: الأيديولوجيا والسلطة السياسية، الحوار المتمدن، نشر بتاريخ 2005/11/16، العنوان:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=50612




الناقد. وبالنظر إلى هذه الأصول التي يعوّل عليها في كل عمل نقدي، تتأكد الصفة الإنسانية في هذا العلم أكثر فأكثر"[29]

ولعلّ في ظل هذه المنظومة غير الطبيعية، تصبح العلمانية وهي المجال الخصب الحيوي لتطبيق المنهج العلمي الغربي دون سواها عصية إلى حد الخرافة؛ لأنه سنكون عندئذ أمام فصل الدين عن السياسة بإزاء فصلا له عن المجتمع، وهذا أمر مستحيل، من شأن منظومة "حاكمية الله" هاته كشف نواياها بالبحث عن ذريعة للتسلّط تحت مسمى الإسلام السياسي، فحال الحاكم المستبد الاشتراكي في فترتي الستينات والسبعينات كما في العشريتين الأخيريتين في أغلب الدول العربية كحال الباحث الدائم في مناهج ما بعد الحداثة (أبستمولوجياً) العصي عن التبييئ وعن التطويع المنهجي! وقد نجد بعضا من النخبة الأكاديمية الماركسية التي يعوزها عمق التجربة، حتى لا نقول عمق الروح العلمية اليوم، تتّبع نفس الأسلوب الذي نهجته المؤسسة الدينية الرسمية اتجاه المناهج النقدية الغربية، في تكريس الطابع الأحادي (التراثي) للفكر والثقافة مستغلة رسوخها اللاشعوري في دواليب فضاء السلطة العربية المعاصرة ــ ادّعاء عدم قابلية قراءة التراث سواء كان بلاغيا أو دينيا قراءة ما بعد حداثية ــ بل كانوا يفعلون ذلك بمكر وخبث سنوات الحرب الباردة بإيعاز المنفعة المادية تحت تأثير مشترك للثالوث: "**الحاكم والمثقف النخبوي والفقيه صاحب السلطة الدينية المطلقة"**[6] بحسب عبد الله العروي، وحتى أحيانا بمشاركة الولّي عندما يعتبر نفسه خليفة للرسول (ص) أو وسيطا بين الله والمجتمع، لعل خلاصة هذا التكتل المحكم الحبك، ذو الصبغة النفعية القروسطية، هو أن يستمر تصور الرأي العام بما فيهم الأجيال الجديدة المهجّنة من طلبة العلم أن إشكالية المنهج ما بعد الحداثي لا صلة لها بأيديولوجية بعينها، وإنما هي ذات صلة بأصل ثقافي غربي مختلف.

---

[6]. *الفقيه على حسب ما ورد في أدبيات النهضة العربية الحديثة ساهم بجانب السياسي وداعي التقنية في صناعة الأيديولوجية العربية المعاصرة. ينظر عبد الله العروي: الأيديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1995.*

الخاتمة:

ـ لا يمكن لغير جاحد في أيامنا أن يدّعي مهما كانت اتجاهاته الفكرية أن تاريخ النقد الأدبي قد عرف أكثر من منعطفين تاريخيين، بل لابد من رد النقد الأدبي إلى أصوله الفلسفية أولا، لمعرفة أن الأمر يتعلق بمنعطفين، **واحد انجر عن فلسفة الحداثة**، شقه الأول النقد السياقي، وهذا النقد يوصف بأنه خارج نصي أو بالتقليدي بالتقادم نجد منه: المنهج التاريخي والاجتماعي والمنهج النفسي والمناهج اللغوية، كالمنهج الوصفي التحليلي، والمعياري البلاغي والمقارن، وهذا النقد يسقط ما يقع خارج النص المؤلف (والسياق الاجتماعي) على النص أما شقه الثاني هو ذلك النقد الذي يوصف بالجدة والمعاصرة والنسقية، وهو نقد نصاني يبحث في النص عن هندسته الجمالية شكلا ومحايثة ولا ينبثق مضمونه/دلالاته إلا كتتمة لحلّته، وتجلّى في المدرسة الشكلانية ثم البنيوية وفروعها في شقها الفرنسي وفي شقها الأمريكي (النقد الجديد) و**الآخر هو النقد الما بعد حداثي**؛ وهو الذي عُني بالمضمون الذي يفرزه النص أكثر من عنايته بالشكل، عُرف بالنقد الما بعد البنيوي كتحليل الخطاب، والتأويلية، ونظرية التلقي، ونظرية ما بعد الكولونيالية، والنقد الثقافي وغيرها من المناهج التي عنيت كلّها بالمضامين متجاوزة الأشكال، فأرعبت من يرعى الأشكال، التي هي دون محتوى أو دون فكر مقنع للعقل.

ـ ولعلّ نور الحقيقة غير الخافية التي انبلجت بوضوح مع توالي سطور بحثنا هي أن المناهج البنيوية النسقية والمناهج اللغوية البلاغية والأسلوبية في سياق الثقافة العربية الإسلامية بقيت نسبيا بعيدة عن ذاتية الناقد لا لاعتبارات المحايثة فقط، بل كذلك لأصالة مادتها التي هي من أصالة الذوق والإبداع المقترن بروح أخلاقية علمية لمن يهتدون إليها ، بينما دخلت المناهج السياقية ومناهج ما بعد البنيوية مجال تكريس الأمر الواقع، إما شدا عصبيا متزمتا أحيانا باتّجاه التراث الديني، وإما العكس اتجاه النبش في ذلك التراث قصد تعريته. فظاهرة البحث في المنهج في حالة الممارسة النقدية الأكاديمية العربية المعاصرة، وكجزء لا يتجزأ من الشرق أدت إلى حالة من التوافق على هوية ثقافية إنسانية كونية، انطلاقا من الهجنة الثقافية التي تمخض عنها




منهج نقد/أدب/نظرية ما بعد الاستعمار، وإلى حالة من التقويمات الاستباقية والاجتهادات الغير مسبوقة لملأ الفراغات وسد الثغرات المعرفية ومعالجة كدمات الاصطدام بالحداثة ثم ما بعد الحداثة في تراث الشرق الإسلامي، أفضت كلها إلى مجرد المناقشات التي دارت حول البحث في علم الهرمنيوطيقا، والتفكيكية، ونظرية القراءة، والنقد النسوي وغيرها.

ـ المنهج النقدي الما بعد حداثي أو ما بعد البنيوي الخليق بثقافته الغربية التي أنجبته منهج علمي وأداة منهجية متميزة بعقلانية وموضوعية خطابها. وهذا ما يفسّر اطّراد الحضارة الغربية في النمو والتطور، منذ أن وُجدت تلك المناهج على مدار القرن العشرين، أما موضوعيتها فهي التي أجلتها مناقشتنا لمنهج نقد خطاب ما بعد الاستعمار الذي نشأ في الغرب لينتقد بشراسة هذا الغرب! وإن عكس بذلك ارتباط الشرق (العالم الإسلامي) العلمي بالغرب، وهذه قمة الموضوعية العلمية المفتقدة لديه، والواقع يعكس في الوقت ذاته رغبة في اللحاق به عن طريقها، لكن الرسوخات الذهنية المضادة بخاصة مع مناهج بعينها كعلم التأويل والتفكيكية آلت على نفسها ونأت إلا أن تركن في كل مرة إلى تراث الماضي. لكن بالرغم من ذلك خلقت مناج ما بعد الحداثة نقاشات حادة مستمرة من دون أن تقف منها على موقف صريح (ونسبية تطبيقاتها المتفاوتة من قطر عربي لآخر تثبت ذلك) وهو ما أطلقنا عليه ظاهرة البحث المزمن في المنهج أو أبستمولوجية المنهج/العلم ما بعد الحداثي.

ـ التصرف العبثي غير المحسوب العواقب قصد تكاملية منهجية مزعومة تصرف لا واعي، وقد تناسَ لا واعيا مناهجه ومذاهبه التقليدية فالتبست من أمامه طريق الحداثة مِن طريق التقليد، كما تُلتبس طريقٌ على مفترق الطرق، أهو من أجل غاية حصر المعنى بمقاربته كغاية إجرائية في حد ذاتها، أم لإدراك جماليته؟ ولا يهم حينئذ إدراكه عن طريق توليفة منتقية مختزلة! لا عجب أن نجد في الخلط بين المناهج المتعددة أثر رعاية سلطوية، وباستنفاذ الطاقة وضياع الجهد والوقت تفكيكا لأجل إعادة تركيب يُمكّن من استمرارها، فحال التوفيق التلفيقي بين عدة مناهج متنابذة أبستمولوجيا وإجرائيا يشبه حال السباح الذي يظل يسبح في سباق السباحة الحرة بعدة




أنواع من السباحات، ليجد في الأخير نفسه في ذيل الترتيب! كما أن للنص غريزة مقاومة، فهو لا يحب التطويع القصري كي يكون في خدمة تلك المناهج، وعندما تتلاشى تلك الغريزة يتلاشى معها جوهر الأدب. مع ذلك الحس السليم قد يقتضي تطويع المناهج لتكون في خدمة الأدب شريطة ألاّ يُجريه نفس الناقد على نفس النص، بل نقاد متعددون على نص واحد أو عدة نصوص.

الهوامش:

---

[1] . عبد الله عنبر: المناهج النقدية والنظريات النصية، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 37، العدد 1، 2010، ص96.

[2]. محمد البدوي: المنهجية في البحوث والدراسات الأدبية، دار الطباعة للمعارف والنشر، تونس، ص9.

[3]. لطفية بوقرية: تعريف المنهج، موقع مدونة مناهج النقد الأدبي، نشر بتاريخ 11/2/، العنوان: https://lotficour.wordpress.com/2011/11/02/تعريف- المنهج.

[4]. يوسف وغليسي: مناهج النقد الأدبي المعاصر، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر 2007، ص 38.

[5]. المرجع نفسه، ص39.

[6]. ينظر المرجع نفسه، من ص 39 إلى ص 48.

[7]. صلاح فضل: مناهج النقد الأدبي المعاصر، ط1، ميريت للنشر والتوزيع، القاهرة 2002، ص14.

[8] . وليد قصاب: مناهج النقد الأدبي رؤية إسلامية، دار الفكر، دمشق 2008، ص10.

[9]. سايمون درونغ، الدراسات الثقافية: مقدمة نظرية، عالم الفكر، عدد 425، يونيو 2015، ص10.

[10]. عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، ط3، دار الفكر، دمشق 2010، ص86.

[11]. شكري عزيز الماضي: ما بعد الكولونيالية، موقع الجمعية الفلسفية الأردنية، نشر بتاريخ 2017/12/30 ، العنوان : https://www.youtube.com/watch?v=bFNa9Ur_bQk&t=1249s

[12]. المرجع نفسه.

[13]. *يوسف زيدان: مناقشة درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، موقع ON Ent، نشر بتاريخ 2018/3/5 ، العنوان*

: https://www.youtube.com/watch?v=avotYNfDVZo&t=2395s

[14]. *محمد الرميحي: التقديم، عالم الفكر، عدد 3، مجلد 29، يناير مارس 2001، ص6.*

[15]. *بن علي لونيس: موت البطل في الرواية.. من رأى جثته؟، الخبر، تاريخ النشر 20/11/2014، العنوان:*

https://www.djazairess.com/elkhabar/573771

[16]. فوزي العدمي: حفر في الأركيولوجية العدمية لدى ميشيل فوكو، ط1، دار المعارف الحكمية، بيروت 2014، ص184.

[17]. رينيه ديكارت: المقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، القاهرة ،1985، ص16.

[18]. *نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ط1، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة 2002، من مقدمة الكتاب.*

[19]. *الحاج دواق، الدين ومكاسب المعرفة البشرية من معضلة الانكفاء إلى ضرورة الانفتاح، سلسلة ملفات بحثية، عدد 03 مايو 2017، ص3.*

[20]. *محمد أركون: الدين والنص والحقيقة، ط 2، المركز الثقافي العربي، بيروت 1995، ص31.*

[21]. *سعيد بنكراد: ممكنات النص ومحدودية النموذج النظري، فكر ونقد، عدد 58، أبريل 2004، ص23.*

[22]. *عبد الرزاق الداوي: الخطاب عن حرب الثقافات في الفكر الغربي، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد 2، مجلد 36، نوفمبر وديسمبر 2007، ص115.*

[23]. *سعيد بنكراد: ممكنات النص ومحدودّية النموذج النظري، فكر ونقد، عدد 58، أبريل 2004، ص24.*

[24]. *نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ط 2، سينا للنشر، القاهرة 1994، ص11.*

[25]. *عبد الرحمن محمد الجبوري: التأويل التأسيس والمصطلح والدلالة، مجلة جامعة كركوك للدراسات الإسلامية، العدد 2، المجلد 5، ص13.*

[26]. *حسام الدين درويش: إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت 2016. ص70-71.*

[27]. *سعد البازعي وميجان الرويلي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط 3، بيروت 1988، ص88.*

[28]. المرجع نفسه.

[29]. *محمد أديوان: النص والمنهج، د.ط، منشورات دار الأمان، الرباط 2006، ص65.*

المصــادر والمــراجــع:

1. الكتب:

1ـ حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية نحو تأسيس هيرمينوطيقا للحوار، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت 2016.

2ـ رينيه ديكارت، المقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط3، القاهرة 1985.

3ـ سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت 2002.

4ـ صلاح فضل، مناهج النقد الأدبي المعاصر، ط1، ميريت للنشر والتوزيع، القاهرة 2002.

5ـ عبد الله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ط1 ، الدار البيضاء، 1995.

6ـ عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ط3، دار الفكر، دمشق 2010.

7ـ فوزي العدمي، حفر في الأركيولوجية العدمية لدى ميشيل فوكو، ط1، دار المعارف الحكمية، بيروت 2014.

8ـ محمد أديوان، النص والمنهج، دط، منشورات دار الأمان، الرباط 2006.

9ـ محمد أركون، الدين والنص والحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت 1995.

10ـ محمد البدوي، المنهجية في البحوث والدراسات الأدبية، د.ط، دار الطباعة للمعارف والنشر، تونس 1998.

11ـ نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ط1، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة 2002.

12ـ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط1، سينا للنشر، القاهرة 1994.

13ـ يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي المعاصر، ط1، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر 2007.

14ـ ويليام دول، المنهج في عصر ما بعد الحداثة، ترجمة خالد العوض، ط1، العبيكان للنشر، الرياض 2016.

15ـ وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي رؤية إسلامية، ط2 ، دار الفكر، دمشق 2008.

2. المقالات:

1. الحاج دواق، «الدين ومكاسب المعرفة البشرية من معضلة الانكفاء إلى ضرورة الانفتاح»، **سلسلة ملفات بحثية**، عدد 03 مايو 2017،

2. سايمون درونغ، «الدراسات الثقافية: مقدمة نظرية»، **عالم الفكر**، عدد 425، يونيو 2015.

3. سعيد بنكراد، «ممكنات النص ومحدودٌية النموذج النظري»، **فكر ونقد**، العدد 58، أبريل 2004.

4. عبد الرحمن محمد الجبوري، «التأويل التأسيس والمصطلح والدلالة» مجلة **جامعة كركوك للدراسات الإسلامية**، العدد 2، المجلد 2010.

5. عبد الرزاق الداوي، «الخطاب عن حرب الثقافات في الفكر الغربي»، **عالم الفكر**، العدد 2، مجلد 36، نوفمبر وديسمبر 2007.

6. عبد الله عنبر، «المناهج النقدية والنظريات النصية»، **دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية**، العدد 1، المجلد 37، 2010.

7. محمد الرميحي، «التنوير»، **عالم الفكر**، العدد 3، مجلد 29، يناير مارس 2001.

3. المواقع الإلكترونية:

1. باقر جاسم محمد، «الأيديولوجيا والسلطة السياسية»، **الحوار المتمدن**، 2005/11/16، العنوان:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=50612

2. بن علي لونيس، «موت البطل في الرواية.. من رأى جثته؟ »، **صحيفة الخبر**، 2014/11/20، العنوان: https://www.djazairess.com/elkhabar/

3. شكري عزيز الماضي: ما بعد الكولونيالية، **الجمعية الفلسفية الأردنية**، 2017/12/30 العنوان: https://www.youtube.com/watch?v=bFNa9Ur_bQk&t=1249s

5. لطفي بوقربة، تعريف المنهج، **مدونة مناهج النقد الأدبي**، 2011/11/2، https://lotficour.wordpress.com/2011/11/02/تعريف-المنهج

6. يوسف زيدان، مناقشة درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، **موقع ON Ent**، 2018/3/5، العنوان:
https://www.youtube.com/watch?v=avotYNfDVZo&t=2395s

Abstract in English

Epistemology of the postmodern curriculum in its Arab contexts, the problematic of the curriculum or the problem of authoritarianism?

Bouziane Baghloul: independent researcher in cultural studies from Algeria

Abstract: The approach of contemporary literary criticism or even the approach of social sciences and material sciences has become, in its Arab contexts, a situation between a rock and a hard place, either as an attempt to chronically search for it (it was then distorted by compulsion from several marriages on an unexpected basis, which is the multiplicity of qualities and talents) or as an attempt to chronically search for it (by reducing it to come It must be measured), which is indicated by the systemic dialectical contradiction on both sides of the equation of the subtitle: “The problem of methodology or the problem of authoritarianism?” As the two sides must either be equal or negate together, rather the presence of one and the absence of the other is an indication of a defect. What is at the level of that system, and this means that the atrophy of the first party in exchange for the recovery of the second party and vice versa is practically impossible, which indicates in all arbitrariness the bed of this research, which combines research in the theory of criticism in contemporary literary criticism and research in the theory of literature, i.e. "The epistemology of science" in the philosophical sense, so how could the problem of the method not be raised, then, in its Western context, which produced it with the intensity that is presented in the Arab context, had it not been for its civilization and humanity? In fact, the matter raises the link between the problem of the curriculum and the problem of civil and human values in backward societies. Societies that impede the application of the approach in its western way have the values of religious society, as in other Third World contexts, but the adoption of authoritarianism in the Arab context is the defense of the values of the religious demand politically, which made us replace it with the problem of authoritarianism.

Keywords: Postcolonial criticism, hermeneutics, postmodern approaches, epistemology, modernity - tradition.